

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**INSTITUTO DE PSICOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL**

**ALINE WATANABE NAKAMURA**

**Oriente-se: marcas da assimilação asiática no Brasil, diálogos com a  
Psicologia Social e Psicanálise**

**SÃO PAULO**

**2023**

ALINE WATANABE NAKAMURA

**Oriente-se: marcas da assimilação asiática no Brasil, diálogos com a  
Psicologia Social e Psicanálise**

Dissertação apresentada ao Instituto de  
Psicologia da Universidade de São Paulo, para  
obter o título de Mestre em Psicologia Social.

Área de Concentração: Psicologia Social

Orientador: Prof. Dr. Pedro Eduardo Silva  
Ambra

**SÃO PAULO**

**2023**

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE  
TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS  
DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação  
Biblioteca Dante Moreira Leite  
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo  
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Nakamura, Aline Watanabe

Oriente-se: marcas da assimilação asiática no Brasil, diálogos com a Psicologia Social e Psicanálise / Aline Watanabe Nakamura; orientador Pedro Eduardo Silva Ambra . -- São Paulo, 2023.

142 f.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2023.

1. Preconceito asiático. 2. Estereótipo. 3. Amarelo. 4. Orientalismo. 5. Raça. I. Ambra , Pedro Eduardo Silva, orient. II. Título.

NAKAMURA, Aline Watanabe

**Título**

Oriente-se: marcas da assimilação asiática no Brasil, diálogos com a Psicologia Social e Psicanálise

Trabalho apresentado para a obtenção do título de mestre pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

Área de Concentração: Psicologia Social

Orientador: Prof. Dr. Pedro Eduardo Silva Ambra

Aprovado em:

Banca examinadora:

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

## AGRADECIMENTOS

O desenvolvimento deste trabalho foi um dos maiores – se não, o maior – desafio que já enfrentei. Ter o desejo de falar sobre algo tão próprio e que tanto me toca foi particularmente árduo, em diversos momentos. Muitos querer e não querer envolvidos – expor aquilo que o corpo insiste em colocar para fora e, ao mesmo tempo, muita resistência. Me deparei com diversos conflitos internos que compartilhei em análise, com amigos, com colegas e com orientador.

Agradeço então, primeiramente, ao meu orientador Pedro Ambra, por todas as pontuações, escutas e acolhimentos ao longo desse processo. O happy hour e as conversas de corredor certamente me auxiliaram a encarar o mestrado de forma mais leve. Agradeço também por nos introduzir, desde a graduação em Psicologia na PUC-SP, a uma Psicanálise implicada em romper com barreiras estruturais e padrões normativos de raça, classe e gênero. Tenho para mim que foi aí que as portas começaram a se abrir, de uma forma ainda muito prematura.

Agradeço a Paulo Endo pelas trocas ricas e pessoais, e a Victor Kebbe, por importantes e precisas contribuições em minha banca de qualificação. A ambos, agradeço também pelo imenso acolhimento, disponibilidade e bom humor.

Meus sinceros agradecimentos a Maria Laura Märtz, querida orientadora de Iniciação Científica, que me incentivou a seguir para um mestrado e se disponibilizou para que pudéssemos trocar a respeito da minha pesquisa. Agradeço a Débora Marinho, que também contribuiu com conversas enriquecedoras e cuidadosas.

Aos familiares: pai e mãe, meu eterno agradecimento por todo o apoio ao longo dos meus 26 anos. Sem vocês, não seria quem eu sou hoje; Ba e Di, obrigada por todo o cuidado que desde a infância também me formaram como pessoa. A vocês quatro, espero poder retribuir todo o amor e carinho que me serviram enquanto base ao longo de todo esse processo.

Arthur, meu irmão e maior orgulho, te agradeço por todas as trocas, e que possamos seguir ensinando um ao outro constantemente. Tia Suemi, tia Kimiko, e todos os primos queridos, agradeço pelos ensinamentos, almoços de domingo, conversas, risadas e momentos gostosos que repuseram minhas energias em diversos momentos.

Aos grandes amigos: agradeço a vocês por estarem presentes em grande parte da minha vida, me escutando, aconselhando, acolhendo, rindo, chorando, bebendo e nos divertindo.

Obrigada Amanda, por um dia ter me enviado um podcast sobre representatividade asiática. Meus olhos seriam abertos muito mais tardiamente se não fosse por você, Frankie. Marina, Ale, Bianca, Ágata, Isa, Camu, Veiga, Ingrid, Guiga, Canassa, Choco, Ls, Pedro, Juju, Viceira, Bispo e Monteiro, agradeço a vocês, constantemente, por terem me ajudado a levar o mestrado de forma mais leve; por terem sido, muitas vezes, o respiro necessário quando eu precisava de um tempo de leituras e escritas. A Bia Jacob, te agradeço por toda a parceria desde a faculdade, e por sempre me apoiar e escutar meus anseios de psicóloga e pesquisadora. Sem você, esse caminho teria sido muito mais árduo. A Jayne e Gi, meus grandes presentes do mestrado, que me ajudaram a passar por todo esse momento doido, compartilhando nossas angústias e loucuras, obrigada por estarem ao meu lado.

Por fim, agradeço a todo o grupo de orientação que, ao longo desses anos, contribuíram com seus comentários e pesquisas riquíssimas que também me auxiliaram na minha. Obrigada Jayne, Gi Maiuri, Gi Scarpari, Caio, Gabi, Cami, Renata, Gustavo, Marília e Lucas. Agradeço também ao IPUSP e ao Departamento de Psicologia Social, pela oportunidade de desenvolver esse trabalho.

*Se eu me interrogo sobre o que me leva a aprofundar-me em minhas pesquisas desde que eu [...] as iniciei, eu diria que é, antes de tudo, o desejo de compreender o que aconteceu comigo (MOSCONI, 1994, p.5. Citado por DINIZ, 2018 p.122).*

*Ao invés de lutar por reconhecimento, fui buscar nas minhas vivências os fatores de identidade e pertencimento para que eu pudesse ao menos pertencer a mim mesmo. O indizível está diante dos meus olhos e encontro também na minha produção algum antídoto para este ambiente tóxico que nos oferecem para existir (SHIMA, 2020).*

## RESUMO

NAKAMURA, Aline Watanabe. **Oriente-se: marcas da assimilação asiática no Brasil, diálogos com a Psicologia Social e Psicanálise**. 2023. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

A presente pesquisa tem como objetivo buscar maiores compreensões acerca dos fenômenos sociais relacionados a raça amarela, vivenciados pela população asiática e seus descendentes no Brasil, na atualidade. Esse estudo surge a partir da crise mundial ocasionada pela pandemia do vírus SARS-CoV 2, que teve, como um de seus efeitos, o grande aumento de discursos de ódio e sentimento anti-asiático ao redor do mundo. Partindo do pressuposto de que o sujeito se constrói em um meio social e é impactado por contextos históricos, políticos e sociais, foi realizada uma retomada a respeito dos processos migratórios dos povos japoneses, chineses e coreanos para o Ocidente, e depois, mais especificamente, para o Brasil, visando alcançar as raízes dos estereótipos, do preconceito e da intolerância. A partir disso, em relação aos japoneses, foi discutido o mito da Minoria Modelo, sendo utilizado como categorias de análise os conceitos freudianos de *Supereu*, *Ideal do Eu* e *Melancolia*. No que concerne a população chinesa, foi analisada a publicação *Sopa de Wuhan*, a partir do conceito de *Infamiliar*. Por fim, foi abordado a noção de Massa Amorfa, a partir do conceito de *Narcisismo das pequenas diferenças*, para comentar acerca da população coreana no Brasil, e também uma breve observação no que concerne a fetichização e exotificação da mulher asiática.

Palavras-chave: preconceito asiático, estereótipo, amarelo, Orientalismo, raça.



## ABSTRACT

NAKAMURA, Aline Watanabe. **Orient yourself: Asian assimilation in Brazil, dialogs with Social Psychology and Psychoanalysis.** 2023. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

This research aims to seek greater understanding about the social phenomena related to the yellow race, experienced by the Asian population and their descendants in Brazil nowadays. This study arises from the global crisis caused by the SARS-CoV 2 virus, which had, as one of its effects, the large increase in hate speech and anti-Asian sentiment around the world. Based on the assumption that the subject is constructed in a social environment and is impacted by historical, political, and social contexts, a review was carried out regarding the immigration processes of the Japanese, Chinese and Korean peoples to the West, and then, more specifically, to Brazil, aiming to reach the roots of stereotypes, prejudice and intolerance. From this, regarding the Japanese, the myth of the Model Minority was discussed, using as categories of analysis the Freudian concepts of *Super-ego*, *Ideal Ego* and *Melancholia*. Regarding the Chinese population, the publication Wuhan Soup was analyzed, based on the concept of *Uncanny*. Finally, the notion of *Amorphous Mass* was approached, based on the concept of *Narcissism of small differences*, to comment on the Korean population in Brazil, and a brief observation regarding the fetishization and exotification of Asian women.

Keywords: Asian prejudice, stereotype, yellow, Orientalism, race.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – <i>The Melting Pot Is Boiling</i> .....	14
Figura 2 – A Quarta Raça (a).....	27
Figura 3 – A Quarta Raça (b).....	27
Figura 4 – Monumento aos 80 anos da Imigração Japonesa (1988) .....	44
Figura 5 – O Perigo Amarelo.....	47
Figura 6 – <i>Plantation chinoise de thé dans le Jardim botanique de Rio de Janeiro</i> .....	75
Figura 7 – Preto e amarelo.....	80
Figura 8 – Morcegos.....	85
Figura 9 – Meme sobre os chineses.....	90
Figura 10 – Fake News, Ministério da Saúde.....	91

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
OBJETIVO E MÉTODO .....	20
<b>1. A QUARTA RAÇA</b> .....	27
1.1. CONCEITOS CHAVE .....	32
1.2. INVENTANDO PESSOAS: IMAGINARIZAÇÕES ACERCA DO “ORIENTAL” .....	38
<b>2. A IMIGRAÇÃO JAPONESA AO BRASIL</b> .....	44
2.1. O PERIGO AMARELO .....	47
2.2. RATOS DO ORIENTE EM SOLO BRASILEIRO .....	50
2.3. GARANTA SEU LUGAR NA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO AMANHÃ: MATE UM JAPA HOJE .....	58
<b>3. OS CHINESES: IMAGINÁRIOS NO(S) SÉCULO(S) XIX(XXI)</b> .....	72
3.1. OS CHINESES NO BRASIL .....	75
3.2. A QUESTÃO CHINESA: OS (IN)DESEJÁVEIS CHINS .....	80
3.3. SOPA DE WUHAN .....	85
<b>4. A IMIGRAÇÃO COREANA AO BRASIL</b> .....	95
4.1. A VINDA PARA A CIDADE E O BAIRRO DO BOM RETIRO .....	97
4.2. A ASSIMILAÇÃO DOS COREANOS E SEUS DESCENDENTES NO BRASIL .....	101
4.3. A MASSA AMORFA .....	111
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	128
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	131

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem como principal objetivo produzir algum antídoto<sup>1</sup> especialmente para aqueles que não tem sido escutados, vistos e reconhecidos. Mas também suscitar uma nova perspectiva para aqueles que não escutam, não veem e nem reconhecem. É uma tentativa de trazer para a consciência um saber acerca do inconsciente. É tentar dizer o que até então é indizível, sobretudo no âmbito acadêmico, na área da Psicologia Social e Psicanálise.

Ter ascendência japonesa por ambos os lados da família e quarta geração, portanto, *yonsei*<sup>2</sup>, nascida no Brasil, nem sempre foi algo tão claro. Acredito que, como qualquer pessoa não branca, a consciência de sua racialização se dá a posteriori, na relação com o outro, com o social. Comecei a compreender isso desde muito pequena, através de olhares, pessoas imitando japonês de forma estereotipada e muitas, mas muitas vezes fui (e sou) chamada de *japa*. Isso por pura presunção já que na maioria das vezes as pessoas mal se dão ao trabalho de perguntarem qual é, de fato, minha ascendência. E por imposição, talvez, adotei por muitos anos a identidade enquanto mulher *japonesa*. Para ser mais exata, por 22 anos.

Escutei durante toda a vida que por ser japonesa (ou “oriental”) eu era inteligente; quando fazia algo bom/correto aos olhos de um outro, não era por qualquer habilidade, mas sim porque “sou” japonesa. No ensino médio, ouvia dos outros como piada que para conseguir uma vaga no vestibular era só matar um asiático, ou que “enquanto você [qualquer pessoa] dorme, terá sempre um asiático para roubar sua vaga no vestibular”; “você é japonesa, deve ser muito boa em exatas”; “japonês é tudo igual”; ou expressões de surpresa quando dizia ser estudante de psicologia seguido de um comentário “achei que você fizesse algo na área de exatas”; perguntavam se eu falava japonês ou se em casa eu comia com *hashi*... quantas vezes já escutei a “piada” do pastel de *flango*... já mencionei as inúmeras vezes que fui chamada de *japa*?

Ter contato com pautas sobre representatividade asiática foi como colocar lentes de contato das quais nunca mais foi possível tirar. Percebi que eu não estava sozinha e todos esses estereótipos e preconceitos que escutei, outros asiáticos e descendentes também escutam. Isso trouxe questionamentos como: se eu não estou sozinha, por que

---

<sup>1</sup> Paralelo com a citação de Shima (2020), presente na epígrafe desta pesquisa.

<sup>2</sup> Bisneta de japoneses.

nunca tive contato com isso na graduação de psicologia? Quais são as consequências para um sujeito que ouve durante toda a sua vida que tem que ser bom em matemática por ser descendente de asiático? Ou que *japonês é tudo igual*? Por que ser chamada de *japa* sendo que eu nasci no Brasil? Se no Brasil eu sou japonesa e no Japão eu sou brasileira, então onde eu pertencço? Essas questões se tornaram grande incômodo e trouxeram ainda mais questionamentos e tentativas de buscar respostas, porém, ao mesmo tempo, possibilitaram uma maior clareza sobre identidade e pertencimento.

De acordo com Barros (2021), o racismo presume uma identidade fixa que dará ao sujeito racializado um complexo inato, como se o racializado fosse naturalmente de uma forma ou de outra. Enquanto sujeito racializado, é necessário primeiro entender essa identidade que me foi imposta, não para me fixar, mas para ir retirando as máscaras brancas e me tornar um outro que não a amarela da colonização<sup>3</sup>. Sem dúvida uma amarela, mas um sujeito autônomo e ativo, e não mais como um indivíduo coisificado que se impõe em um complexo inato.

Portanto, sou uma mulher *brasileira com ascendência* japonesa e que vive em um país onde pouco se é dito a respeito de todas essas questões as quais expus. Que convive diariamente com preconceitos e estereótipos e não é negra, porém nem branca e, assim, vive em um solitário *entrelugar*.

Tudo se acentuou durante a pandemia da Covid-19. Falas como “por que você se importa com isso? Você nem é chinesa” e “exclui [pessoa disseminando discursos de ódio] das redes sociais então” foram comuns. E é de todo esse preâmbulo que parte a presente pesquisadora. Essa pesquisa é, então, e novamente, uma busca por um antídoto, uma tentativa de direcionar angústias, incômodos, inquietações e dizer o que até então é indizível. Vamos então, às contextualizações introdutórias:

---

<sup>3</sup> Faz-se um paralelo com o que Douglas Barros (2021) cita sobre *Pele negra, máscaras brancas*, de Franz Fanon (1952).

Figura 1 – The Melting Pot Is Boiling



(SHENG, 2021. Fonte: Museum of Chinese In America. Exposição Responses: Asian American Voices Resisting The Tides of Racism)

A pintura acima, de Michael Sheng (2021), artista residente do Queens, em Nova Iorque, retrata “as constantes lutas contra o racismo sistêmico e os intermináveis ataques anti-asiáticos em nossa sociedade” (SHENG, 2021). Canalizando suas emoções, o artista humaniza e honra as vítimas de violência racial, examinando o que significa ser uma minoria em um país que nunca os aceitou enquanto iguais (SHENG, 2021).

Em 2020, a humanidade esteve sob terror de um vírus, até então desconhecido, pertencente ao grupo dos coronavírus, o SARS-CoV 2, que se apresentou ora provocando sintomas respiratórios leves, como uma gripe, ora como um vírus letal por desencadear uma síndrome respiratória aguda grave. O primeiro caso foi identificado como uma pneumonia de origem desconhecida em 31 de dezembro de 2019, em Wuhan, na China, onde também houve a primeira morte, em 11 de janeiro de 2020 (BASTOS, SILVA JR., 2020).

No início a doença contava, de acordo com o governo chinês, com 44 casos, todos detectados na cidade de Wuhan, na província de Hubei, envolvendo comerciantes de um

mercado de animais vivos que já havia sido fechado. Posteriormente, o surto transformou Wuhan no epicentro de uma pandemia, que deu origem às expressões *vírus de Wuhan* ou *vírus chinês*. Oficialmente foi referida primeiramente como *novo coronavírus* e depois, por fim, como *Covid-19*. Frente ao aumento da difusão global de notícias a respeito da doença e sua crescente propagação a nível internacional, multiplicaram-se os casos de violência e discriminação contra populações asiáticas, inclusive contra seus descendentes e imigrantes radicados no Ocidente.

Em 11 de setembro de 2020, o Governo de São Paulo publicou um artigo com o tema *Pandemia e estigma: nota sobre as expressões “vírus chinês” e “vírus de Wuhan”*, onde Ventura (2020) explicitou a definição da OMS sobre o estigma social no âmbito da saúde como: uma associação pejorativa entre uma pessoa ou um grupo que compartilham determinadas características e uma doença específica, o que pode ensejar diversas formas de discriminação, estereótipos, ou mesmo a perda de status durante uma epidemia ou surto, afetando tanto as pessoas doentes como os seus cuidadores, amigos, familiares e comunidades (VENTURA, 2020).

Dessa forma, o estigma pode acompanhar ou suscitar manifestações de xenofobia, nesse caso compreendida como a percepção de pessoas “estrangeiras” como ameaças. A xenofobia e o estigma têm como efeito, principalmente durante uma pandemia, não só disseminar a violência verbal e física contra suas vítimas, mas também levar populações estigmatizadas a temer as autoridades e a sociedade, e a se afastar dos serviços de saúde, o que dificulta o controle da doença, colocando em risco a saúde do sujeito e da coletividade. A autora continua:

A mobilização do estigma durante uma epidemia é uma estratégia política perversa com efeitos de curto prazo, cujo êxito se deve, porém, a um longo e complexo processo. De imediato, algo percebido pelo público não especializado como “abstrato” e “desconhecido”, como é o caso de um vírus, passa a ser “personificado” graças ao emprego de termos familiares e tangíveis, como uma nacionalidade ou um local de suposta origem. Ao oferecer respostas que simplificam a realidade por meio da identificação de “alvos” que seriam responsáveis por todos os males da sociedade, grupos extremistas podem se aproveitar de eventos traumáticos, como uma pandemia, que produzem relevantes impactos cognitivos sobre as populações, para alimentar nacionalismos e incitar à satisfação de pulsões de violência (VENTURA, 2020, p.100).

O ex-presidente dos Estados Unidos, Donald Trump, se referiu ao coronavírus em uma coletiva de imprensa como “vírus chinês”, e essas palavras foram repetidas, logo

depois, pelo deputado federal Eduardo Bolsonaro, filho do atual Presidente da República, em sua conta no Twitter, ocasionando um desconforto diplomático entre a China e o Brasil (URBANO, ARAUJO, PINTO DE MELO, 2020)<sup>4</sup>.

O preconceito e os discursos de ódio adotados por lideranças globais foram apontados como um dos motivos do aumento das agressões contra os asiáticos e descendentes. Tais discursos tinham como alvo principal a China, onde o vírus foi identificado pela primeira vez, porém a violência atinge toda a população de origem asiática. Isso porque, segundo Higa (2021), existe um estereótipo que generaliza diferentes etnias, como se chineses e japoneses, por exemplo, fossem iguais (TAMMARO, 2021).

Outro agravante em todo esse cenário foram as disseminações de *Fake News* (conteúdos falsos, tradução nossa). Souza (2020) cita Tessler (2020) ao comentar que é possível perceber o vínculo direto entre desinformações de cunho político e os discursos de lideranças brasileiras. No dia 18 de março de 2020, Eduardo Bolsonaro escreveu em seu *Twitter*:

Quem assistiu Chernobyl vai entender o que ocorreu. Substitua a usina nuclear pelo coronavírus e a ditadura soviética pela chinesa  
Mais uma vez a ditadura preferiu esconder algo grave a expor tendo desgaste, mas que salvaria inúmeras vidas  
A culpa é da China e a liberdade seria a solução (BOLSONARO. Citado por SOUZA, 2020)

Um dia após essa postagem, foram identificados 94 mil tuítes e retuítes de perfis automatizados no *Twitter* com a *hashtag* #VirusChines (SOUZA, 2020). O ex-presidente do Brasil, Jair Messias Bolsonaro, comentou, no dia 5 de maio de 2021:

É um vírus novo, ninguém sabe se nasceu em laboratório ou nasceu por algum ser humano ingerir um animal inadequado. Mas está aí. Os militares sabem o que é guerra química, bacteriológica e radiológica. Será que não estamos enfrentando uma nova guerra? Qual o país que

---

<sup>4</sup> Há uma semelhança importante com relação a Gripe Espanhola, ou *Influenza Hespánhola*, ocorrida em 1918 e 1919. Também se caracterizou enquanto uma pandemia, onde pesquisas divergem em ter vitimado 20 ou 50 milhões de pessoas. A denominação dada ao surto ocorreu porque na Espanha não havia uma censura dos dados sobre os efeitos da pandemia, eram publicados livremente pelos jornais, o que deu a impressão de que havia muito mais doentes lá do que em outras regiões. Ainda, é importante ressaltar que “Espanhola” foi a denominação que chegou no Brasil, porém, os países afetados atribuíam a culpa uns aos outros pela doença: na Rússia, a doença recebeu o nome de Febre Siberiana; na França, Catarro Espanhol ou Peste da Senhora Espanhola; na Sibéria, Febre Chinesa; na Espanha, de Febre Russa (ALVES, 2020).



mais cresceu o seu PIB? Não vou dizer para vocês (BOLSONARO. Citado por AOS FATOS, 2021).

O ex-presidente não mencionava que estava se referindo à China, mas acaba por dar diversas pistas de que esse era o país em questão (AOS FATOS, 2021).

Em maio de 2021, a Folha de São Paulo publicou, em seu site, uma notícia com a seguinte chamada: *Brasileiros de ascendência asiática relatam ataques racistas durante a pandemia*. Fernanda Tagashira, descendente de japoneses, foi contratada em uma empresa no início da pandemia, em março de 2020. Escutou de uma colega de trabalho que japoneses, chineses e coreanos eram “tudo um bando de gente porca”. Em um outro caso, essa mesma colega espirrou álcool no rosto de Tagashira e disse, rindo: “olha o coronavírus, olha o coronavírus”.

Um outro caso na mesma reportagem, Caroline Sasaki, de ascendência japonesa, passou por duas situações constrangedoras no metrô de São Paulo. Na primeira, um grupo de jovens fez comentários relacionados à Covid-19, arrancando risadas de outras pessoas presentes no vagão e incentivando alguém a gritar: “volta para o seu país, coronavírus, porque você não é bem-vinda aqui”. E, na segunda situação, Sasaki estava entrando no vagão e uma mulher segurou o filho, afirmando que não entraria no mesmo lugar com alguém “infectado”. *Ela falou alto para todo mundo escutar. Fingi que não escutei, mas percebi que as pessoas estavam se afastando também* (SASSAKI. Citado por NAKAMURA, TERAQ, 2021).

Em São Paulo, um condomínio empresarial divulgou um comunicado interno que determinava *condições para que nossos ‘irmãos’ chineses possam acessar as dependências do prédio*. Dentre essas condições estava o uso obrigatório do elevador de serviço pelos chineses, e os asiáticos que trabalhavam no prédio também tiveram que se submeter ao uso de álcool gel e máscaras cirúrgicas para entrarem no local. A justificativa era a de que no prédio empresarial havia uma “empresa oriental” que continha “vários funcionários chineses”. O comunicado pedia ainda que os não asiáticos utilizassem os outros elevadores, *deixando o privativo apenas para os chineses* (MOREIRA, 2020).

Aqui, é possível realizar um paralelo com o que Lélia Gonzalez (1984) diz a respeito das mulheres negras de classe média, que independentemente de serem “educadas” ou estarem “bem-vestidas” são obrigadas a entrar pela porta de serviço, obedecendo as instruções dos síndicos brancos. De acordo com Ambra (2019), o racismo,

para Gonzalez, não resulta de uma reação natural à cor da pele de um sujeito, e sim de uma construção, pela linguagem, de lugares que são efeitos de uma dada fala.

É importante ressaltar que os episódios de discriminação racial durante a pandemia não se deram apenas no Brasil. Segundo Tamaro (2021), de acordo com o relatório publicado em maio de 2021 pelo *Stop Asian Hate*<sup>5</sup>, foram 6.603 casos de violência registrados no período de um ano nos Estados Unidos, entre março de 2020 e março de 2021. Isso retratou um aumento, segundo o Departamento de Polícia de Nova York, de 1.900% nesses incidentes, além de denúncias que não foram relatadas. A página do movimento descreve os tipos de discriminação denunciadas pelas vítimas: assédio verbal (65,2% das denúncias); situações de evitamento deliberado (18,1%); ataque físico (12,6%); violação dos direitos civis (10,3%); e assédio virtual (7,3%) (Tradução nossa. JEUNG *et al.*, 2021).

O jogador de basquete da NBA, Jeremy Lin (2021), afirmou ter sido chamado de *coronavírus* durante um jogo. Comenta, ainda, que:

Ser um asiático-americano não significa que não vivemos pobreza e racismo. Ser um veterano de nove anos da NBA não me protege de ser chamado de ‘coronavírus’ em quadra. Estamos cansados dos estereótipos em Hollywood afetando nossa psique e limitando quem pensamos que podemos ser. Estamos cansados de ser invisíveis (LIN, 2021).

A tenista mundial, Naomi Osaka, que vive nos Estados Unidos, tem pai haitiano e mãe japonesa, se posicionou perante os discursos de ódio aos asiáticos após o assassinato de mulheres de ascendência “oriental” em Atlanta: *se as pessoas amassem os asiáticos tanto quanto amam chá, anime, mochi, matchá etc... imagine lucrar/desfrutar de coisas que vêm de uma cultura e então atacar/diminuir o grupo étnico que a criou* (OSAKA, 2021).

No dia 16 de março de 2021, houve tiroteios em três casas de massagem em Atlanta, no estado da Geórgia, que deixaram oito mortos, a maioria mulheres de ascendência asiáticas. Robert Aaron Long, de 21 anos, foi detido e acusado de ser o autor dos disparos<sup>6</sup>. Long teria confessado o crime e contou sobre os planos de repetir a ação em estabelecimentos da Flórida. De acordo com as autoridades, o acusado teria “alguma

---

<sup>5</sup> Movimento de denúncia ao aumento de crimes de ódio contra a comunidade Asiática-Americana e das Ilhas Pacíficas (AAPI) nos Estados Unidos.

<sup>6</sup> G1, 16 de março de 2021.

espécie de distúrbio sexual” e ia frequentemente às casas de massagem<sup>7</sup>. Após esse triste acontecimento, e em decorrência de muitos outros “menos flagrantes” ocorridos anteriormente, os asiáticos americanos (*asian americans*) passaram a se posicionar em redes sociais e em manifestações, compartilhando a *hashtag StopAsianHate* (termo que teve início na França, através da *hashtag JeNeSuisPasUnVirus*), em resposta ao aumento das diversas agressões nos Estados Unidos, contra a população asiática.

Ana Hikari, primeira protagonista de ascendência asiática da Globo e voz ativa em pautas sobre visibilidade amarela, comentou sobre o ocorrido: *seis mulheres [de ascendência] asiáticas mortas a tiros por um cara branco. Se hoje essa conta está começando a bater na porta é porque as pessoas não se questionam e acham esses discursos inofensivos* (HIKARI, 2021).

O que se pretende evidenciar com essas diversas notícias coletadas em diferentes sites jornalísticos é não só a atualidade do tema, mas sua urgência enquanto pauta a ser discutida principalmente no âmbito da Psicologia Social e Psicanálise, já que são vertentes que buscam estudar a relação sujeito-coletivo, bem como os fenômenos sociais que decorrem dessa interação.

Segundo Corrêa (2020), é necessário entender melhor estas situações de xenofobia e racismo neste momento, já que elas não derivam de atitudes irracionais em decorrência do pavor, angústia e medo vividos atualmente. Na realidade, a imagem de pessoas do leste asiático como preguiçosas, bagunceiras, sujas e disseminadoras de doença é resultado de uma construção social e histórica. É necessário compreender que a pandemia de Covid-19 não criou o racismo e a xenofobia vistos atualmente, uma vez que esses discursos existem há muito tempo. A pandemia só revela o quanto o Ocidente desconhece a realidade cultural e histórica chinesa.

Partindo desse cenário onde houve o aumento de casos de discriminação racial contra a população asiática, seus imigrantes e descendentes no mundo e, a partir de um recorte territorial entre Brasil e Estados Unidos, levantaram-se as seguintes questões: Quais são os estereótipos e preconceitos que permeiam essas agressões? O que é ser asiático ou descendente no Brasil? Por que a Psicologia e a Psicanálise no país mal discorrem sobre isso? O que a Psicanálise enquanto estudo dos laços sociais, tem a contribuir para essa discussão tanto a nível do sujeito quanto a nível do social?

---

<sup>7</sup> G1, 17 de março de 2021

## OBJETIVO E MÉTODO

A presente pesquisa tem como objetivo principal compreender os fenômenos sociais presentes na atualidade, no que concerne a população asiática e seus descendentes no Brasil, a partir de um panorama sócio-histórico relacionado ao contexto e políticas de imigração. A pesquisa em questão se encontra dentro da Psicologia Social, e se vale de tradições metodológicas distintas. Isso porque tem-se como enfoque, por um lado, uma análise de determinações históricas do sujeito e, por outro, a análise de fenômenos sociais como o preconceito, estereótipo e discriminação. Assim, torna-se uma junção da perspectiva sócio-histórica, dos marcadores sociais da diferença e, por fim, da psicanálise enquanto anteparo teórico e epistemológico para as análises.

A perspectiva sócio-histórica enquanto método de pesquisa busca refletir o indivíduo em sua totalidade, ou seja, articula de forma dialética os aspectos internos e externos, levando em consideração a relação do sujeito com a sociedade que pertence. Em uma pesquisa qualitativa em enfoque sócio-histórico, o que se busca é compreender os comportamentos a partir da perspectiva dos sujeitos investigados, em correlação ao contexto do qual fazem parte. Freitas (2022), continua:

Assim, as questões formuladas para a pesquisa não são estabelecidas a partir da operacionalização de variáveis, mas se orientam para a compreensão dos fenômenos em toda a sua complexidade e em seu acontecer histórico. Isto é, não se cria artificialmente uma situação para ser pesquisada, mas se vai ao encontro da situação no seu acontecer, no seu processo de desenvolvimento (FREITAS, 2002, p.27).

A abordagem sócio-histórica consiste, então, em uma preocupação em compreender os eventos investigados, descrevendo-os e buscando possíveis relações, integrando o social e o individual. Dessa forma, a observação não se limita a uma descrição pura e simples de fatos singulares, mas sim a compreender como um acontecimento ou uma coisa se relaciona com outros acontecimentos e coisas. Portanto, trata-se de focar um acontecimento em suas mais prováveis relações. Assim, a observação é um encontro de muitas vozes, onde ao se observar um evento, nos deparamos com diferentes discursos verbais, expressivos e gestuais. Tais discursos refletem e refratam a realidade em que fazem parte, e constroem uma verdadeira estrutura da vida social.

Ainda, de acordo com Freitas (2002), a contextualização da pesquisadora também é relevante, já que a mesma não é um ser humano genérico, mas um ser social onde faz

parte da investigação e traz para a pesquisa aquilo que a constitui enquanto um ser em diálogo com o mundo em que vive. As análises interpretativas são realizadas a partir de um lugar sócio-histórico em que se situa e irão depender das relações intersubjetivas estabelecidas com os sujeitos. Dessa forma, é possível dizer que a pesquisadora é um dos instrumentos principais da pesquisa nessa perspectiva, pois se insere no estudo e analisa a partir da própria situação pessoal-social.

É importante ressaltar, também, um outro lugar de onde parte a presente pesquisa: os *marcadores sociais da diferença*. De acordo com Schwarcz e Starling (2006):

Raça, mas também gênero, sexo, idade e classe são categorias classificatórias que devem ser compreendidas como construções locais, históricas e culturais, que tanto pertencem à ordem das representações sociais – a exemplo das fantasias, dos mitos, das ideologias -, quanto exercem influência real no mundo, por meio da produção e reprodução de identidades coletivas e de hierarquias sociais. Definidas como “marcadores sociais da diferença” articulados em sistemas classificatórios, regulados em convenções e normas, essas categorias não produzem sentido apenas isoladamente, mas sobretudo por meio da íntima conexão que estabelecem entre si – o que não quer dizer que possam ser redutíveis umas às outras. Na verdade, tais marcadores servem para estabelecer relações de relações (SCHWARCZ; STARLING, 2006, p.219).

Os marcadores sociais da diferença são, portanto, “sistemas de classificação que organizam a experiência ao identificar certos indivíduos com determinadas categorias sociais” (ZAMBONI, 2014, p.13). Em termos de raça, por exemplo, brancos, negros, indígenas ou amarelos, cada uma dessas categorias de classificação se associa a uma determinada posição social, constitui de uma história e atribui características em comum aos indivíduos dentro dela. O mesmo vale para outras categorias, como gênero, sexualidade e classe social. Porém, essas categorias não são fechadas e definitivas. Três aspectos relevantes que caracterizam essa perspectiva são:

Em primeiro lugar, as diferenças e desigualdades entre os homens não são naturais. Elas são construídas socialmente e precisam ser contextualizadas em termos de tempo e espaço. Em segundo lugar, os marcadores sociais da diferença nunca aparecem de forma isolada, eles estão sempre articulados na experiência dos indivíduos, no discurso e na política. Finalmente, os sistemas de classificação estão intimamente ligados às relações de poder. Estão, portanto, sempre em disputa – das relações pessoais à política internacional (ZAMBONI, 2014, p.15).

Essa perspectiva, juntamente com o método sócio-histórico, portanto, serão utilizadas enquanto base para a investigação na presente pesquisa, que tem como objetivo

principal compreender os fenômenos sociais atuais acerca da população amarela e seus descendentes no Brasil. Para isso, a partir do método citado, entende-se que é necessária uma contextualização a respeito dos processos imigratórios, bem como os constructos sociais relacionados a raça, racismo, racialização e Orientalismo. No mais, tem-se como objetivo secundário suscitar reflexões e discussões acerca do presente tema para as áreas de Psicologia Social e Psicanálise.

Política e psicanálise são termos que, a princípio, se constituíram em diferentes campos. Contudo, na construção do objeto de estudo da psicanálise, o inconsciente, aparecem questões sobre a origem da lei, os pactos sociais, o sofrimento no laço libidinal que une os humanos, ou seja, questões concernentes a poder, guerra e morte, objetos estudados pela política. Isso se dá porque os sujeitos se constituem em cenários sociais, políticos e culturais em que sofrem incidências tanto em sua constituição enquanto sujeito quanto frente as estratégias políticas de sua destituição desse lugar. De acordo com Lacan, o inconsciente é política (ROSA, FERREIRA, ALENCAR, 2020).

A partir da existência do sujeito do inconsciente, a psicanálise tem muito a contribuir para a reflexão de fatos contemporâneos que envolvem problemas dos quais exigem soluções de urgência máxima: recrudescimento do nacionalismo, incremento do racismo, radicalização das diferenças, preconceito, discriminação, humilhação e exclusão. Isso porque esse sujeito do inconsciente que se constitui pela incidência do social marcado pela alienação, violência e banalidade, ele mesmo também produz o social. Esse sujeito do inconsciente é o estranho que nos habita, conduz, domina e controla (CARIGNATO, 2002a).

Ainda, segundo Ambra (2019), ao se deter sobre o texto *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, de Lélia Gonzalez (1984), afirma que a psicanálise é uma importante ferramenta para pensar acerca do negro no Brasil, pois “é uma teoria que pensa a verdade ocultada nas exclusões, apagamentos e dominação por intermédio da valorização dos lugares das descontinuidades da fala em sua concretude e ato” (AMBRA, 2019, p.98).

Diniz (2018) cita Françoise Hatchuel (2005), que afirma que a elucidação da relação da pesquisadora com o seu objeto de pesquisa é vista como um instrumento *sine qua non* de conhecimento, já que parte do princípio de que a triangulação entre o material recolhido, a teoria e o inconsciente é que permite compreender os elementos de uma determinada situação. Tendo isso em vista, torna-se relevante ressaltar que o incomodo ao qual se originou a presente pesquisa trata-se da vivência da pesquisadora em questão

que, enquanto mulher de ascendência japonesa que nasceu no Brasil, busca uma maior compreensão dos fenômenos sociais decorrentes desse lugar e fala.

Ambra (2019), comenta que a noção de lugar vai se desenhando não a partir de uma fixidez pré-discursiva que necessariamente implicaria uma verdade silenciada, mas sim como um efeito em relação a outras falas e lugares. O processo de escrita de Gonzalez se dá a partir do encontro de suas falas, da experiência na militância e de uma insuficiência conceitual em que a autora criará um lugar distinto de enunciação. De acordo com Gonzalez (1984):

O risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa. (GONZALEZ, 1984, p225).

A partir desse recorte compreende-se que o ato de falar é um fazer político e teórico de rompimento com o silenciamento imposto por uma sociedade e por uma epistemologia eurocêntrica e racista. A fala tem, aqui, um sinônimo de visibilidade e voz, que buscaria restituir o lixo (se refere aqui a mulher negra) à esfera pública de uma cultura (e seus meios de produção) que o teria excluído. A cultura dominante, seus autores e conceitos seriam predominantemente brancos e qualquer teoria que desconsidere seu lugar (seu próprio viés racial) estaria condenada a reproduzir uma neutralidade falsa onde o único resultado possível é a dominação. Dessa forma, ressalta-se a importância da voz que positive a presença de autoras e autores negros em lugares ocupados por brancos, concreta e epistemologicamente (AMBRA, 2019).

É importante ressaltar que há uma grande diferença no contexto sócio-histórico e nos efeitos da questão racial para povos negros e para amarelos. A população negra advém de um passado de escravização, que ainda mantém sua estrutura racista até os dias atuais, em forma de agressões, discriminações e preconceitos flagrantes, inclusive no âmbito institucional. Pode-se dizer que as expressões de preconceito contra a população amarela se dão, atualmente, de forma menos flagrante, e justamente por esse fator defende-se que é um tema menos discorrido socialmente. Ainda assim, torna-se relevante o paralelo com o texto de Gonzalez, pois ressalta-se a relevância de vozes amarelas para contar suas histórias, não se alienando aos discursos da cultura dominante eurocêntrica.

Articular a teoria psicanalítica com outros campos como a antropologia, sociologia, economia e a história é notória. É assumido que a psicanálise não se sustenta enquanto um campo do saber sem essa intersecção. Devido a isso, desde o início, a psicanálise está aberta para o diálogo de fronteiras, onde pode-se dizer que, ao mesmo tempo em que é sustentada a partir disso (mas não só disso), também fornece elementos primordiais no ponto onde outros campos oscilam (ROSA, ESTÊVÃO, BRAGA, 2017).

Dessa forma, justifica-se a utilização de estudos nos campos da história, antropologia, publicidade, jornalismo, linguística e ciências sociais para a presente pesquisa, visando uma maior compreensão do tema proposto. Inclusive porque, no âmbito da psicanálise não se encontraram estudos nacionais acerca do preconceito asiático e, enquanto na área de psicologia e psicologia social mais especificamente, foram encontrados apenas três estudos em plataformas científicas como BVS-Psi e Scielo. É importante ressaltar o estudo de algumas pesquisadoras que levantam a questão do preconceito racial contra a população asiática nos dias atuais, como Laura Ueno (2020), Thaís Ishikawa e Alessandro Santos (2018), Laís Higa (2015), Victor Kebbe (2012) e Gabriela Shimabuko (2018).

De acordo com Lacan (1998):

Transmitir um modo de investigação do emprego do poder da fala e da linguagem não significa ensinar somente conceitos. Trata-se de transmitir também os problemas gerados por essa investigação (LACAN, 1998, p.243)

Uma das maiores dificuldades da presente pesquisa foi justamente encontrar estudos científicos a respeito do tema, nas áreas em questão. Isso nos levou a busca em outras áreas científicas, bem como uma ampla utilização de notícias em sites como Uol, CNN, Folha de São Paulo, Jornal da USP e G1 devido a atualidade do tema. Também foram utilizados estudos dos Estados Unidos, onde há uma ampla produção científica, porém com o cuidado em utilizar esses conteúdos tendo em vista os contrastes territoriais entre os países, que devem ser considerados. Apesar de terem uma grande diferença sócio-histórica no que concerne os estudos sobre a população asiática no Ocidente, partiu-se do pressuposto de que o Brasil sempre teve grande influência dos Estados Unidos, sendo possível, então, transpor parte desses estudos para essa realidade.

Em vias de responder ao objetivo dessa pesquisa, tem-se o primeiro capítulo desse trabalho onde há uma discussão acerca do mito da democracia racial, e questões como raça, racismo, racialização. Esse breve capítulo tem como objetivo situar o leitor,



teoricamente, de onde se fala a presente pesquisa; também pois parte-se da hipótese de que o apagamento do sofrimento do povo asiático no país e a escassez de estudos é ancorada ainda pela crença de que *no Brasil não existe racismo* e; trazer, ainda, o conceito de Orientalismo, discurso que mantém sua força até os dias atuais. Foram utilizados autores como Lia Schucman (2015), Victor Kebbe (2021), Edward Said (1978), Frantz Fanon (1969-2008-2010), Douglas Barros (2021), Deivison Faustino (2018), Kabengele Munanga (1999), Joaze Bernardino (2002) e Florestan Fernandes (1972).

Os capítulos 2, 3 e 4 se iniciam com breves contextualizações acerca dos processos migratórios dos povos amarelos para o Ocidente e, após esse momento, para o Brasil especificamente. Ainda, optou-se por manter o estudo dos povos japoneses, chineses e coreanos, como uma tentativa de diferenciação das etnias, pensando a partir da perspectiva dos marcadores sociais da diferença. Entende-se que, embora os amarelos ainda sejam percebidos, no Brasil, como “tudo a mesma coisa”, cada etnia tem suas especificidades históricas, econômicas e sociais, que devem ser consideradas. É, portanto, uma tentativa de não achatar as diversidades, compreendendo que os conflitos decorrentes das interações étnico-raciais são distintos.

Dessa forma, no segundo capítulo, que tem o enfoque na população japonesa, após a contextualização migratória há uma discussão acerca do estereótipo da Minoria Modelo e sua dialética com o mito do Perigo Amarelo. Defende-se que esses dois mitos se articulam e aparecem, em maior ou menor grau, a depender do contexto histórico, social e político. Foram utilizados autores como Jeffrey Lesser (2008), Victor Kebbe (2021), David Eng e Shinhee Han (2018), Natalie Hung (2016), Caynnã Santos e Claudia Acevedo (2013) e Thaís Ishikawa e Alessandro Santos (2018).

O terceiro capítulo é focado na população chinesa, onde aborda-se a questão da publicação do livro *Sopa de Wuhan*, publicado pela editora AMADEO, em 2020. Defende-se que tal publicação reforça a presença dos estereótipos negativos que se tem a respeito dos chineses, e que estiveram em maior evidência em tempos de pandemia da Covid-19. Ainda, aborda também os recursos midiáticos como uma forma de propagação desses conteúdos. Foram utilizados autores como Rogério Dezem (2005), Maria Elias (1973), Lineu Kohatsu, Gabriel Saito e Patrícia Andrade (2021), Pietro Coelho e Marcia Tondato (2021), e Igor Sacramento, Ana Monari e Xuewu Chen (2020).

Por fim, o quarto e último capítulo teve-se enfoque na população coreana. Há uma contextualização inicial mais breve por ser considerada uma imigração mais recente se comparada com as duas anteriores. Além disso, temos evidenciado a mudança da

perspectiva externa sobre a Coreia atualmente, após a onda *Hallyu*. Assim, nesse capítulo buscou-se abordar a questão do estereótipo da massa amorfa, refletindo acerca das generalizações e estereotipagens do olhar do outro – branco, europeu, colonizador –, que enxerga o sujeito amarelo apenas pelo fenótipo, ignorando as diferentes etnias e culturas. Ainda em relação aos estereótipos, há também uma breve discussão a respeito do exotismo e fetichização da mulher amarela. Foram utilizados autores como Oswaldo Truzzi (2001), Eun Yang (2011), Flávio Soares (2020), Yun Im (2009-2012), Rafael Monteiro (2011), Mirian Hong (2011), Alexandre Bueno (2022), Tamilyn Ishida e Eduardo Braga (2019) e Caroline Lee, Gabriela Shimabuko e Laís Higa (2018).

Ao longo dos capítulos houve também o entrelaço com a psicanálise, utilizando-se de conceitos teóricos de Sigmund Freud (1917-1919-1921-1923-1930) e comentadores. Foram utilizados autores como José Crochík (1996), Luiz Reino e Paulo Endo (2011), Lélia Gonzalez (1984), Neusa Souza (1983), Jôse Sales (2018) e André Martini e Nelson Junior (2010). Desde Freud é sabido que a psicanálise lida com a tensa relação entre sociedade e indivíduo. É necessário resgatar a radicalidade dessa proposta psicanalítica e ressaltar o caráter político e ético dessa escuta, produzindo contribuições à clínica e trazendo à luz aspectos relacionados ao sujeito em desamparo discursivo e social (ROSA, 2002. Citado por ROSA, ESTÊVÃO, BRAGA, 2017).

## 1. A QUARTA RAÇA

Figura 2 – A Quarta Raça (a)



(SHIMA, 2007. Fonte: [www.shima.art.br](http://www.shima.art.br))

Figura 3 – A Quarta Raça (b)



(SHIMA, 2007. Fonte: HIGA, 2015)

A performance acima, feita pelo artista Shima (2007), foi denominada de “A Quarta Raça” e ocorreu no *Monumento às Três Raças*, em Goiânia. Shima, seu nome

artístico, significa “ilha” e a primeira parte de seu sobrenome, Shimabukuro. A performance envolveu as esculturas que apresentam um branco, um negro e um indígena, e representam a formação da população brasileira de Goiânia. Retrata mais uma versão, de muitas, em que é exposto a visão ainda oficial de um país mestiçado (HIGA, 2015).

O artista envolveu seu corpo com fitas de isolamento e se prendeu às esculturas que seguram um obelisco. O título da obra, *A Quarta Raça*, deriva, portanto, do nome pelo qual o monumento é conhecido. De acordo com Higa (2015), a performance de Shima *faz seu fenótipo asiático figurar uma interação tensa, através das fitas de isolamento e da força exercida por seu corpo na tentativa de ajudar as “três raças” na elevação do obelisco* (HIGA, 2015, p. 185). O performer comenta:

Quando me apresentaram o Monumento às Três Raças, pensei “poxa! Não tem asiático...”. E lá, em Goiânia, onde fica o Monumento, tem muitos comércios de chineses de imigração mais recente. Eu queria fazer um anexo, uma intervenção rápida para ter aquelas imagens [referindo-se às fotos da performance]. Queria ajudar a levantar o obelisco, criando uma metáfora. No sentido de completar, pôr a figura de quem não se identifica com o branco europeu, com o negro africano ou com o índio (...) (comunicação pessoal em setembro de 2014 e maio de 2015. Citado por HIGA, 2015, p.189).

A performance parece direcionar uma nova tentativa de “brasilidade”, uma figuração da composição do povo brasileiro que força, a despeito de sua presença no Brasil, a integração do asiático no quadro racial (HIGA, 2015).

Schucman (2015), ao analisar as respostas de uma entrevistada, constatou que a mesma não incluiu o japonês na categoria *brasileiro*, apenas brancos e negros. Isso significa que o brasileiro descendente de japonês, mesmo que esteja no Brasil pelo mesmo número de gerações que um brasileiro descendente de imigrante russo, por exemplo, é considerado japonês, e não brasileiro. Isso elucida o tripé consagrado por Gilberto Freyre sobre o “povo brasileiro” – o branco colonizador, o índio nativo e o negro escravo – composto por aqueles que tem a condição de brasileiros no imaginário de nossa cultura. Freyre foi um sociólogo brasileiro, autor do livro *Casa-Grande e Senzala* (1933). O autor defendia a ideia de uma miscigenação entre os povos branco, negro e indígena para a formação da sociedade brasileira. Faz-se importante ressaltar que a obra do autor se deu vinte e seis anos após a chegada dos primeiros imigrantes japoneses no Brasil.

Ainda, a obra de Freyre (1933) contribuiu para sistematizar a noção de democracia racial, que seria a construção da nação brasileira estruturada na crença de uma

convivência “harmoniosa” entre os indivíduos de todos os grupos étnicos e camadas sociais, o que permitia às elites dominantes propagarem desigualdades e impossibilitando os membros das comunidades não-brancas de terem consciência dos mecanismos sutis de exclusão social da qual acabam por serem vítimas na sociedade. Portanto, a democracia racial se configura enquanto um mito.

Mito porque encobre conflitos raciais, promovendo a todos se “reconhecerem” como brasileiros e se afastarem das comunidades subalternas a consciência de suas características culturais, que poderiam ter contribuído para a formação de uma identidade própria. Essas características são “dominadas”, “convertidas” e “expropriadas” em símbolos nacionais pelas elites dirigentes (MUNANGA, 1999).

Levantar-se-á a hipótese de que a escassez de produções científicas e debates acerca do preconceito asiático se ancora ainda nessa lógica das três raças que constituem o Brasil; dessa forma, não há espaço para refletir ou até mesmo considerar essa “quarta raça” proposta por Shima. Isso dificulta os processos de identidade e pertencimento dos amarelos à nação brasileira, contribuindo para o sentimento de eternos estrangeiros.

Grande parte da sociedade brasileira compartilha da crença de ter construído uma nação – diferentemente da África do Sul ou Estados Unidos, por exemplo – que não se caracteriza por conflitos raciais abertos. Ainda é muito difundida no Brasil a ideia de que a cultura brasileira antecipa um mundo sem raças (BERNARDINO, 2002). Bernardino continua:

A crença no mito da democracia racial é estruturante do sentimento de nacionalidade brasileiro, a ponto de operar uma rara concordância valorativa entre as diferentes camadas sociais que formam a sociedade nacional (BERNARDINO, 2002, p.250).

Assim, o que fica em evidência nas atitudes dos brasileiros frente ao “preconceito de cor”, é a tendência em considerá-lo como algo degradante (para quem o pratica) e ultrajante (para quem o sofre). Do ponto de vista e da posição sociocultural do branco, o que entra em cena não é o “preconceito de cor”, mas sim uma realidade moral reativa, que poderia ser designada como o “preconceito de não ter preconceito” (FERNANDES, 1972).

Roger Bastide e Florestan Fernandes (1959), discorrem a respeito do mito da democracia racial:

“Nós, brasileiros, dizia-nos um branco, temos o preconceito de não ter preconceito. E esse simples fato basta para mostrar a que ponto está arraigado no nosso meio social”. Muitas respostas negativas explicam-se por esse preconceito de ausência de preconceito, por essa fidelidade do Brasil ao seu ideal de democracia racial. Contudo, uma vez posto de lado esse tipo de resposta, que não passa de uma ideologia, a mascarar os fatos, é possível descobrir a direção em que age o preconceito (BASTIDE; FERNANDES, 1959, p.164).

O ideal da democracia racial impede as manifestações brutais, disfarça a raça sob a classe, e limita os perigos de um conflito aberto (BASTIDE, FERNANDES, 1959). É preciso, então, compreender o racismo no Brasil de forma diferente de outras experiências conhecidas, como o *Apartheid* sul-africano, o regime nazista ou a situação da população negra nos Estados Unidos na primeira metade do século XX, onde o racismo era explícito e institucionalizado por leis e práticas sociais. A perspectiva dos marcados sociais da diferença aponta justamente para a relevância dessas distinções.

É importante ressaltar que nos Estados Unidos o processo de racialização é ancorado no binômio branco-negro, enquanto no Brasil existe a triangulação branco-negro-indígena, onde aquele que não faz parte desse grupo é excluído da equação. No Brasil, o fenótipo marca a maneira como determinam a raça e o preconceito étnico, enquanto nos Estados Unidos irão considerar o sobrenome, por exemplo (Informação verbal<sup>8</sup>. KEBBE, 2021). De acordo com Sales Jr. (2006), *a cor da pele ocupa o lugar do significante central que conecta, organiza e totaliza todos os demais elementos. A cor torna-se sinédoque das relações raciais* (p.232).

Lélia Gonzalez, em seu texto *A categoria político-cultural da amefricanidade* (1988), utiliza a categoria freudiana de denegação para refletir a respeito da democracia racial. Segundo a autora:

Para um bom entendimento das artimanhas do racismo acima caracterizado, vale a pena recordar a categoria freudiana de denegação (Verneinung): “processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença” (Laplanche e Pontalis, 1970). Enquanto denegação de nossa ladinoamefricanidade, o racismo “à brasileira” se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros) ao mesmo tempo que diz não o fazer (“democracia racial” brasileira) (GONZALEZ, 1988, p. 69).

---

<sup>8</sup> Informação fornecida por Kebbe durante o curso online “Do perigo amarelo à minoria modelo”, 2021.

De acordo com Ambra (2019), portanto, para a autora, o racismo é uma espécie de formação defensiva em que seria uma denegação do desejo pelo negro e do fato de que a cultura brasileira seria, na verdade, *amefricanamente ladina*.

Por fim, a questão que se pretende chegar aqui é que a população asiática já não é reconhecida enquanto constituinte da miscigenação no Brasil (e a performance de Shima representa brilhantemente esse fato) e; entendo a “democracia racial” enquanto *modus operandi*, se existe o preconceito de não ter preconceito e o disfarce da raça sob a classe, como pode-se dar qualquer relevância a um grupo minoritário e seus preconceitos raciais sendo que mal são considerados enquanto uma raça e apresentam marcadores sociais similares aos brancos?

Retomando a performance de Shima (2007), outro fator importante em sua obra é que ele aparece vestido de terno. De acordo com o artista:

(...) Eu vesti terno e gravata, já era parte de meus trabalhos esse uniforme. Nessa performance, foi uma ironia com o estereótipo do japonês que é sempre mais, mais trabalhador, mais avançado. Porque, na escultura, o branco veste calça, o negro, uma bermuda e, o índio, uma tanguinha. [...] A coisa com o terno é que não se nega a roupa, ela tem uma semântica, uma gramática. As roupas dizem. A ideia era construir uma gramática, um discurso. Colocar o artista, o performer como trabalhador. Queria ter um uniforme de trabalho e me colocar junto à liderança, aos empresários e religiosos que se vestem assim. Colocar o performer como figura de poder. (comunicação pessoal em setembro de 2014 e maio de 2015. Citado por HIGA, 2015, p.189).

O fenômeno do estereótipo tem sido um importante objeto de estudo da psicologia social, já que se insere no campo das relações de dominação, segregação, exploração e isolamento; sendo, portanto, compreendido a partir de diversos ângulos, e considerando-se vários aspectos acerca de suas características (PÉREZ-NEBRA; JESUS, 2011).

De acordo com Crochík (1996), o estereótipo é o conteúdo do preconceito. É um conteúdo dirigido ao objeto e por um determinado tipo de reação frente a ele, em geral, de hostilidade ou estranhamento. O estereótipo é composto de diversos predicados fixos que são atribuídos ao objeto, mas existe um principal, do qual os outros se derivam. O estereótipo retira o predicado principal e seus derivados de distinções estabelecidas pela cultura entre ocupações, sexos, doenças, povos, raças, idade, religiões etc. e, assim, de alguma forma, as classificações culturais acabam por colaborar com ele. Porém, não é apenas com a nomenclatura que a cultura contribui, ela também atribui juízos de valores às suas distinções.

Pérez-Nebra e Jesus (2011), levantam a impossibilidade de não existirem estereótipos, justificando que eles são necessários para a sobrevivência do ser humano, já que são úteis para vivermos em sociedade e interagirmos com outros seres humanos. O problema e a dificuldade é de que o estereótipo seja rígido e de que nos baseemos apenas nele para interagir com o outro. Como são ancorados em generalizações muito superficiais, frequentemente nos impedem de percebermos as diferenças individuais, o que é o mais comum.

O estereótipo é, portanto, uma categoria relevante, pois defende-se que é através desse fenômeno que se compreende as faces do preconceito contra os amarelos e seus descendentes no Brasil. A seguir, levantar-se-á outros conceitos importantes para apresentar de onde se fala a presente pesquisa.

### 1.1. CONCEITOS CHAVE

O eu racializado, marcado pela diferença racial, será marcado também por uma inclusão em um não lugar. A sua inclusão no espaço de organização do poder é o espaço do não lugar, da invisibilidade. Isso permite que a racialidade, além de operar a lógica social, irá operar o que Mbembe chama de alterocídio: o indivíduo racializado não aparece como um outro do eu, da branquidão, ele irá aparecer como um nada (BARROS, 2021).

Segundo Ishikawa e Santos (2018), a raça é um constructo sociológico que só pode ser entendido em um contexto histórico, já que não é possível obter uma definição genética sobre a diferença entre raças humanas. É uma construção social que remete a discursos relacionados à origem de um grupo com base em traços fisionômicos, transpostos para qualidades intelectuais e morais. Portanto, após o advento da raça como uma categoria, disseminou-se a raça branca como a “melhor”, *versus* a raça negra como a “pior”, e os asiáticos acabaram por entrar nessa codificação, onde o produtor desses códigos para se entender o mundo é o homem branco europeu (KEBBE, 2021).

Munanga (1999), ao discorrer sobre a filosofia de Gobineau<sup>9</sup>, comenta que a raça suprema era a raça ariana, em que os alemães eram os mais puros e modernos representantes. Assim, todas as civilizações são resultado de conquistas arianas sobre os

---

<sup>9</sup> Diplomata e escritor francês, autor de *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas* (1853). Arthur De Gobineau era visto pelos intelectuais brasileiros como um dos cânones sobre a questão degenerativa da miscigenação de raças (DEZEM, 2005, p.51).



povos mais fracos; e todas começaram a declinar quando o sangue ariano se diluiu por cruzamentos. Os brancos são aqueles que ultrapassam todo e qualquer outro em beleza física, e os povos que não possuem o sangue dos brancos se aproximam da beleza, porém não a atingem.

A ideia de raça branca era (está) associada a civilização, educação e trabalho, enquanto o não-branco acabou sendo alocado para outros lugares na história do desenvolvimento humano. Falava-se sobre darwinismo social no século XIX, referindo-se à evolução social para sustentar a ideia – distorcida – de que os brancos eram superiores. Logo, quem não era branco, não poderia estar no mesmo estágio de desenvolvimento social. Assim, tentou-se entender o mundo pela ótica das raças humanas (KEBBE, 2021). O conceito de raça, tal como o empregamos hoje, nada tem a ver com o biológico. É um conceito carregado de ideologia pois, como todas as ideologias, ele esconde algo não proclamado: a relação de dominação e poder. Essa relação será melhor explicitada adiante, no subcapítulo 1.2., discorrendo acerca do Orientalismo, termo cunhado por Edward Said.

Enquanto o conteúdo da raça é morfológico, o da etnia é sociocultural. Dessa forma, etnia é uma categoria que pode ser definida como um conjunto de indivíduos que, mitológica ou historicamente tem um ancestral comum; uma língua em comum; uma mesma cosmovisão ou religião; uma mesma cultura ou moram geograficamente em um mesmo território (MUNANGA, 2003).

Segundo Munanga (2003), o racismo pode ser teoricamente compreendido como uma ideologia essencialista que postula a divisão da humanidade em grupos chamados raças contrastadas que contém características físicas hereditárias comuns, e que acabam sendo suporte para características psicológicas, intelectuais, morais e estéticas e se situam em uma escala de valores desiguais. A partir dessa ótica, o racismo é uma crença na existência de raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o intelecto, o físico e o moral, o físico e o cultural.

Schucman (2015), considera racismo qualquer fenômeno que justifique as preferências, diferenças, privilégios, hierarquias, dominações e desigualdades materiais e simbólicas entre seres humanos baseado no conceito de raça. Isso se dá, pois, mesmo esse critério não tendo uma realidade biológica, o ato de legitimar, atribuir, perpetuar as desigualdades sociais, psíquicas, culturais e políticas à “raça” se traduz por legitimar diferenças sociais. A autora cita Guimarães (1999, p.36) ao dizer que:

Racismo aqui deve ser entendido precisamente quando o que está em jogo é que a hierarquia social entre grupos é definida pela ideia de raça, ou seja, o termo não cabe para se pensar em outras formas de discriminação e preconceito dadas por outras diferenças, tais como gênero, orientação sexual, etnia, nacionalidade, entre outros (SCHUCMAN, 2015, p.95).

A raça é criada, pelo racista, no sentido sociológico. Ou seja, a raça no sentido imaginário do racista não é exclusivamente sobre um grupo definido por traços físicos. A raça é um grupo social com traços culturais, religiosos, linguísticos etc. que o sujeito considera naturalmente inferiores ao grupo ao qual ele é pertencente. Dessa forma, o racismo é a tendência que consiste em considerar que características morais e intelectuais de um determinado grupo são consequências diretas de suas características biológicas ou físicas (MUNANGA, 2003).

Aqui, torna-se relevante discorrer sobre o termo *branquitude* que, segundo Schucman (2015), precisa ser considerada como uma posição do sujeito, que parte da confluência de eventos políticos e histórico determináveis. Assim, ser branco tem significados diferentes compartilhados culturalmente em diferentes lugares. Ser branco e ocupar o lugar simbólico da branquitude não é algo que se estabelece por questões apenas genéticas, mas principalmente por posições e lugares sociais ocupados pelo sujeito que foram sistematicamente privilegiados no que concerne ao acesso a recursos simbólicos e materiais, produzidos inicialmente pelo imperialismo e pelo colonialismo, e que são preservados e que se mantêm na contemporaneidade.

Os naturalistas dos séculos XVIII-XIX se deram o direito de hierarquizar, ou seja, estabelecer uma escala de valores entre as raças. Isso foi feito erigindo uma relação intrínseca entre o biológico (traços morfológicos, cor da pele) e qualidades psicológicas, intelectuais, culturais e morais. Dessa forma, os indivíduos da raça “branca” foram decretados coletivamente superiores aos da raça “amarela” e “negra”, devido suas características físicas hereditárias, como a cor clara da pele, a forma dos lábios, do queixo, do nariz, o formato do crânio (dolicocefalia), etc. que segundo eles, os tornavam mais bonitos, mais honestos, inteligentes, inventivos etc. e conseqüentemente mais aptos para dominar e dirigir outras raças, principalmente a negra mais escura de todas e conseqüentemente vista como a mais estúpida e emocional, menos inteligente e honesta e, portanto, a mais sujeita a todas as formas de dominação e à escravização (MUNANGA, 2003).

O racismo desenvolveu-se de forma particular no Brasil porque o Estado nunca o legitimou, mas foi e ainda é presente nos discursos e nas práticas sociais. Ou seja, aqui existe um racismo de atitudes, porém que não é reconhecido pelo sistema jurídico e é também negado pelo discurso não racialista e de harmonia racial da nação brasileira. O racismo brasileiro tem a especificidade de ser sutil e velado, em maior ou menor grau. A “democracia racial” ainda faz parte de um ideal do qual a maioria dos brasileiros não abre mão (SCHUCMAN, 2015).

Um problema para a presente pesquisa é se é possível considerar o preconceito contra os asiáticos e seus descendentes como racismo, visto que em geral, no Brasil, essa população compartilha de indicadores sociais semelhantes aos da população branca, mostrando que o seu pertencimento étnico-racial não se transforma em desigualdades de acesso a bens, serviço e oportunidades, como ocorre com a população negra. Porém, o fato de não gerar essas desigualdades citadas não é sinônimo de igualdade de tratamento nas relações sociais envolvendo os asiáticos (ISHIKAWA, SANTOS, 2018).

Buscando refletir sobre essa questão, citaremos as diferentes formas de racismo elencadas por Schucman (2015): o *racismo biológico* e o *racismo cultural*. O racismo biológico busca sustentar os argumentos para justificar as hierarquias sociais baseadas no conceito da raça, enquanto um conjunto de características físicas herdadas pelo sujeito (como cor da pele, do cabelo, nariz etc.). Enquanto o racismo cultural é apresentado como um “racismo sem raça”, que justifica hierarquias sociais a partir de uma ideia essencialista de cultura onde as diferenças religiosas, linguísticas e de modos de vida diferentes são percebidos como inassimiláveis ou inferiores à cultura dominante. Contudo, apesar desse racismo ser justificado a partir de termos culturais, ele está intimamente relacionado ao racismo biológico, já que a cultura dos grupos é hierarquizada e naturalizada como superior e inferior necessariamente associada aos corpos biológicos dos indivíduos dos grupos.

Ainda, pode-se distinguir as formas de manifestação do racismo entre individual e institucional. O racismo individual é expresso com ações e atitudes individuais de discriminação racial dadas em relações interpessoais; já o racismo institucional se dá através de mecanismos de discriminação inscritos no corpo da estrutura social e se estabelece nas instituições, traduzindo as ações, os interesses e os mecanismos de exclusão perpetrados pelos grupos racialmente dominantes (SCHUCMAN, 2015).

Fanon, ressalta o quanto a racialização e o racismo – implícitos na situação colonial – fazem parte de um processo maior de dominação: a desigual e violenta

expansão das relações capitalistas de produção para o mundo não europeu. Assim, é preciso enxergar o racismo enquanto uma estrutura dada, sendo tanto um “produto” quanto um “processo” no qual o grupo dominante lança mão visando desarticular as possíveis linhas de força do dominado, destruindo seus valores, panorama social e sistemas de referência (FAUSTINO, 2018). Para Fanon, *o racismo não é um todo, mas o elemento mais viável, mais cotidiano, para dizermos tudo, em certos momentos, mais grosseiro de uma estrutura dada* (FANON, 1969, p.35). E é a civilização europeia e seus representantes, os responsáveis pelo racismo colonial (FANON, 2008).

O sujeito racializado é, então, alguém que se pode dispor de uma tábula de prescrições para compreendê-lo. Isso impõe um identitarismo essencialista ao outro onde o branco irá aparecer, nessa organização, como o universal, e qualquer outro (negro, indígena, mulçumano etc.) irá aparecer como particular. Portanto, a raça essencializa a diferença para eliminar a potência de troca simbólica, de construção do imaginário e da partilha do comum (BARROS, 2021).

Faustino (2018) aponta, nos estudos de Fanon, dois aspectos sobre a racialização, compreendendo-a a partir das experiências do colonizado que são marcadas em sua relação com o mundo e consigo mesmo, proporcionando-lhe uma autoimagem distorcida. O primeiro aspecto da racialização é a “epidermização” das posições sociais e dos lugares, ou seja, o que se entende por raça passa a ser decisivo em relação as oportunidades e barreiras vividas pelos sujeitos no decorrer de suas vidas. É essa raiz da figuração do colonizado que o torna enclausurado em seu corpo, tido quase sempre como rústico, bruto e emocionalmente instável, em oposição ao europeu, apresentado sempre como expressão universal de qualidades úteis para o controle do mundo. A pretensa europeização do sujeito e da razão, mas também a objetificação reificada do negro – ou do não branco/europeu/ocidental – são expressões desse mesmo processo de racialização.

O segundo aspecto da racialização é a interiorização subjetiva, por parte do colonizador e do colonizado, dessa epidermização. Se caracteriza pelo momento em que os indivíduos deixam de se reconhecer mutuamente como reciprocamente humanos para enxergar ao outro e a si mesmo por meio da lente distorcida do colonialismo (FAUSTINO, 2018).

De acordo com Barros (2021):

Organizar o conhecimento de si, do sujeito racializado que, ao buscar a si mesmo, ao mesmo tempo organiza conhecimento do todo social. Porque ao pensar-se enquanto racializado ele desnuda a verdade das

formas discursivas que mantêm o *status quo*. É nos excluídos que encontramos a verdade da nossa sociedade, é quando o racializado começa a se movimentar que se balança as estruturas, porque põe a prova o discurso que sustenta a nossa sociabilidade (BARROS, 2021).

Ainda, de acordo com o autor, os indivíduos racializados fora da lógica de dominação do discurso hegemônico são agentes potenciais da universalidade concreta. Da transformação estrutural, daquilo que se apresentava enquanto naturalizado. É a possibilidade de reestruturação de toda a estrutura simbólica na sociedade, e é por isso que os condenados são agentes revolucionários<sup>10</sup> (BARROS, 2021).

Buscou-se defender, com essa breve retomada dos conceitos de raça, racismo e racialização, a importância da compreensão e consciência daquilo que se apresenta enquanto naturalizado em relação aos discursos proferidos sobre os asiáticos e seus descendentes. Enquanto uma ótica eurocêntrica, foi-se construindo todo um arcabouço teórico, científico e literário acerca do Oriente e do “oriental”, termo que não será utilizado para designar essa população, justamente por ter como base toda essa estrutura de dominação.

Para a denominação, serão utilizadas as categorias “asiático”, tomando o cuidado de adicionar a esse termo os seus *descendentes*, e considerando ser um termo mais inclusivo, que faz referência à Ásia geográfica e, assim, contempla os processos mais abrangentes do que a imigração japonesa, por exemplo, e uma ampla gama de diversidade de corporalidades e histórias – de coreanos, indianos, chineses, árabes etc. (HIGA, 2021). Sabe-se que o termo engloba uma diversidade de povos advindos da Ásia geográfica, contudo, optou-se, por uma questão de delimitação da pesquisa, utilizar esse termo para designar os povos japoneses, chineses, coreanos e seus descendentes.

A categoria “amarelo” também será utilizada. Entende-se que advém do racismo científico e dos debates eugenistas, porém vem sendo utilizada desde os anos 2000 em um contexto político e social abrangente de posituação de termos e designações por parte dos movimentos sociais dos grupos minoritários. Portanto, vem sendo ressignificada e retomada. Tem sido também uma categoria de identidade e autodesignação, em que a elaboração e sentidos atuais tem sido produzida por pessoas brasileiras com ascendência leste-asiática (HIGA, 2021).

---

<sup>10</sup> Paráfrase do texto *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon (1961).

Pode-se observar a dificuldade em fugir de termos que estejam ancorados na lógica da dominação, ou até a necessidade de ressignificar essas categorias. Porém, defende-se aqui a relevância dessa discussão e a necessidade dessas mudanças terminológicas justamente como o início de uma tentativa de reestruturação simbólica, pela via desses significantes. É necessário, inicialmente, compreender a estrutura dada para então ocasionar a movimentação, como Barros (2021) comenta. Dito isso, o subcapítulo seguinte irá discutir a respeito da ótica do europeu/colonizador/branco ao “criar” o sujeito “oriental” e disseminar o discurso *orientalista*.

## 1.2. INVENTANDO PESSOAS: IMAGINARIZAÇÕES ACERCA DO “ORIENTAL”

O presente capítulo tem como objetivo explicitar o olhar do Ocidente sobre o Oriente e o indivíduo “oriental”, para sustentar a premissa de que as concepções sobre esses povos foram decisivas na forma em que foram percebidos ao migrarem para o Brasil. Serão utilizados autores pós-coloniais para sustentar essa argumentação, principalmente Edward Said e Frantz Fanon. A justificativa por esses autores se dá por ambos terem construído teorias a partir da diáspora e da noção de um *entrelugar*.

Entende-se que só é possível discorrer sobre diásporas a partir de experiências diaspóricas. Sustentar-se-á, portanto, uma possível articulação entre os autores citados, partindo do pressuposto de que ambos compreendem a invenção e distorção de pessoas a partir da ótica do sujeito colonizado, e buscam subverter essa lógica. Será dado um maior enfoque para as representações dos indivíduos criadas pela ótica eurocêntrica, mais do que as discussões sobre o colonialismo e sua íntima relação com o capital, já que se tem o enfoque de demonstrar a imaginarização sobre os “orientais” para a compreensão das imigrações asiáticas ao Brasil.

Segundo Miglievich-Ribeiro (2020), a virada pós-colonial protagonizada por Frantz Fanon e Edward Said subverte as teorias de uma modernidade pseudo-monolítica, elencando em primeiro plano da análise o colonialismo que misturou mundos diversos, tendo a partir do século XVI redefinido as fronteiras no planeta, irreversível e drasticamente, ao imiscuir povos, culturas e histórias, redefinindo centros e periferias. Acima de tudo, a virada pós-colonial busca explicitar a “missão civilizatória” como a pior das barbáries, que desumanizou a maior parte da população mundial, moldando a desigual divisão internacional das riquezas e do trabalho. A autora prossegue:

A crítica pós-colonial vem desnudar, pois, os discursos pretensa e fracassadamente assépticos da ciência dita moderna, propugnando o “conhecimento-testemunho” como legítimo. Sob esse ângulo, a virada pós-colonial oferece um *plus* ao acervo das ciências humanas e sociais uma vez que, ao iluminar diferentes lugares de fala, inserem nesse compêndio as existências, experiências e sensibilidades de corpos outros e suas relações. Os/as pós-coloniais são, aliás, também corpos que vivenciam o “entrelugar”, sendo que a partir dele interagem com/no mundo e formulam novos entendimentos (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2020, p.79).

Segundo Bhabha (1998), o poder da tradução pós-colonial da modernidade está em sua estrutura *deformadora, performativa*, que não só reavalia os conteúdos de uma tradição cultural ou transpõe valores “trans-culturalmente”. A herança cultural do colonialismo ou da escravidão é posta *diante* da modernidade *não* para resolver suas divergências históricas em uma nova totalidade, muito menos para renunciar suas tradições. Mas sim para introduzir um novo lócus de intervenção e inscrição, um outro lugar de enunciação híbrido, “inadequado” da agência pós-colonial.

A ideia em comum que ambos os autores, Fanon e Said trazem, é a de que a dominação colonial pode também dizer respeito a categorias intelectuais, produções imaginárias e construção de subjetividades (DAYAN-HEZBRUN, 2011). De acordo com Fanon (1961), ao se perceber o contexto colonial, é entendido que aquilo que fragmenta o mundo é inicialmente o fato de pertencer ou não a uma espécie, uma raça. Numa colônia, a infraestrutura econômica também é uma superestrutura, onde a causa é consequência: alguém é rico porque é branco, e vice-versa.

Said, assim como Fanon, realiza sua elaboração crítica a partir de sua própria subjetividade, colocando-se como sujeito no processo histórico. A situação de que parte é de ter sido uma criança “oriental” que cresceu em duas colônias britânicas (o Egito e a Palestina) e depois vai para os Estados Unidos, onde percebe a dominação cultural do orientalismo (DAYAN-HEZBRUN, 2011).

Edward Said é o autor do livro *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente* (1978), um dos textos-fundantes da virada pós-colonial. Sua análise é desconstrucionista e, a partir de textos literários que compõem o cânone universal em verdade “ocidental”, ele desvela a enorme teia de histórias entrelaçadas, constantemente silenciadas, que se opõe aos estereótipos – primitivo, irracional, sensual, violento, vicioso, retrógrado etc. – com os quais o Oriente é narrado até os dias atuais

(MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2020). O Orientalismo *é um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o “Oriente” e (na maior parte do tempo) o “Ocidente”* (SAID, 1978, p.29).

O Orientalismo tem, para Said, uma série de significados. Um deles está relacionado a um modo específico de abordar o Oriente, “que tem como fundamento o lugar especial que este ocupa na experiência ocidental europeia” (ELÍBIO JR. *et al.*, 2013); isso se dá pois o Oriente é percebido como “adjacente” à Europa, um rival cultural e uma das imagens mais recorrentes e profundas a respeito do Outro. O Orientalismo representa e expressa a oposição entre o Ocidente e o Oriente em termos ideológicos e culturais através de um discurso baseado em vocabulário, instituições, imagens, erudições, doutrinas, burocracias e estilos coloniais europeus impostos às colônias.

O termo “Oriente” tem caído em desuso devido a conotação da atitude arrogante da colonização europeia. Ainda assim, mesmo que de forma diferente da que ocorria durante a colonização europeia, o Orientalismo continua presente na academia através de teses e doutrinas a respeito do Oriente e do oriental (ELÍBIO JR. *et al.*, 2013). De acordo com Said (1978):

[...] um grande número de escritores, entre os quais poetas, romancistas, filósofos, teóricos políticos, economistas e administradores imperiais, tem aceitado a distinção básica entre o Leste e o Oeste como ponto de partida para teorias elaboradas, epopeias, romances, descrições sociais e relatos políticos a respeito do Oriente, seus povos, costumes, “mentalidade”, destino e assim por diante (SAID, 1978, p.29).

Outro significado de Orientalismo, é que tem uma dimensão material e histórica. É a partir do século XVIII que o Orientalismo será analisado e discutido como uma instituição autorizada a lidar com o Oriente. Dessa forma, fazendo e corroborando afirmações a seu respeito, ensinando-o, descrevendo-o, governando-o, colonizando-o. Ou seja, o Orientalismo como um instrumento ocidental para dominar, ter autoridade e reestruturar o Oriente (SAID, 1978).

Said (1978) irá se basear em Foucault para argumentar que o Orientalismo deve ser compreendido como um discurso, pois só assim pode-se compreender a estrutura extremamente sistemática que serviu à cultura europeia como forma de produzir e manejar o Oriente sociológica, política, científica, militar e imaginativamente durante o período do pós-iluminismo. Segundo o autor “(...) o Orientalismo tinha uma posição de tal força que ninguém escrevendo, pensando ou agindo sobre o Oriente poderia fazê-lo



sem levar em consideração as limitações ao pensamento e à ação impostas por ele” (SAID, 1978, p.29-30).

A partir da teoria dos quatro discursos de Jacques Lacan, pode-se pensar no discurso orientalista enquanto um discurso do mestre. Ou seja, um discurso que obtém o poder, que detém a verdade (dissimulada) onde o outro deve obedecer (FINK, 1956). Na realidade, podemos considerar enquanto o discurso do mestre todo discurso da dominação e colonização, em que se entende tais ideologias como impostas a esses outros, ou seja, aos não-brancos. A dificuldade se apresenta justamente ao tentar romper com essas verdades, já que, segundo Said (1978):

[...] tanto quanto o próprio Ocidente, o Oriente é uma ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento, um imaginário e um vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente. As duas entidades geográficas, portanto, sustentam e, em certa medida, refletem uma à outra (SAID, 1978, p.31).

Para o autor, é impossível compreender e estudar culturas, ideias e histórias sem levar em consideração as configurações de poder. E, segundo ele, a relação entre Oriente e Ocidente é uma relação de dominação, de poder, e de diferentes graus de uma hegemonia complexa. Assim, é necessário compreender que há uma força consolidada do discurso orientalista, seus laços com as instituições de poder e sua persistência. E, para ter tanta força, o Orientalismo não é uma fantasia europeia sobre o Oriente, mas um corpo extenso de teoria e prática, onde tem-se um considerável investimento material. Esse investimento continuado produziu o Orientalismo *como um sistema de conhecimento sobre o Oriente, uma rede aceita para filtrar o Oriente na consciência ocidental, assim como o mesmo investimento multiplicou [...] as afirmações que transitam do Orientalismo para a cultura geral* (SAID, 1978, p.33).

Para tomar o Oriente como objeto, este foi destituído de história, ou seja, sequestrou-se sua agência. De acordo com Said (1978):

O tempo verbal que empregam é o eterno atemporal; transmitem uma impressão de repetição e força; são sempre simétricas e, ainda assim, diametralmente inferiores a um equivalente europeu, que é ora especificado, ora não. Para todas essas funções, basta frequentemente usar o simples elemento de ligação *é* (SAID, 1978, p.113)

Segundo Said (1978), é a hegemonia, ou até o resultado da hegemonia cultural em ação, que concede ao Orientalismo a força e durabilidade já citados. Assim, as concepções europeias a respeito do Oriente reiteram a superioridade ocidental sobre o (suposto) atraso oriental, e a estratégia do Orientalismo é dependente dessa superioridade que coloca o oriental em uma série de possíveis relações com o Oriente sem jamais lhe tirar o domínio (ELÍBIO JR., *et al.*, 2013).

Tanto *Orientalismo* (SAID, 1978) quanto *Pele negra, máscaras brancas* (FANON, 1952), expõem o colonialismo e as relações sociais entre a periferia colonial e o centro imperial, buscando mostrar os efeitos dessa lógica colonial no encontro com o Outro. Ambos dispõem de um instrumento teórico que explicita as formas em que a construção do Outro negro, oriental, colonizado etc. reproduz um sistema hierárquico e binário onde o Eu branco, ocidental, europeu têm as características superiores e positivas e o Outro, as inferiores e negativas (SIRACUSA, 2019).

Há, de acordo com Fanon, a busca por parte do colonizado de se tornar o “eu” colonizador, branco, onde os valores são percebidos como a norma do que é ser humano. O sujeito negro coloca uma máscara branca e nega o seu “eu”, abraçando a identidade racial fabricada enquanto superior (SIRACUSA, 2019). Assim, é necessário ressaltar que o Brasil é um país colonizado, porém isso não significa que não existam imaginários e concepções a respeito do outro a partir da ótica do colonizador, já que o Brasil é e sempre foi um país com grandes influências europeias e americanas.

Segundo Siracusa (2019), Said explicita como algumas categorias são reiteradamente utilizadas para descrever o “oriental”, normalmente estão associadas ao exotismo, à estagnação, falta de higiene, incompetência, irracionalidade, primitivismo etc. É, portanto, uma “constelação de ideias” e uma elaboração discursiva que busca apreender, de um ponto de vista europeu-ocidental o Oriente, possibilitando, dessa forma, sua dominação, e sendo sustentado materialmente por ela.

Said (1978) afirma que o Orientalismo, em sua forma pós-oitocentista, nunca se revisou. Ou seja, é possível afirmar que as estruturas orientalistas não foram revisadas. Estruturas como aquelas descritivas sobre o sujeito oriental, baseada em critérios raciais, já que tais estruturas se perpetuam até os dias atuais, porém muitas vezes de maneira velada. Portanto, o Ocidente se apropria do ser, do agir e do estar no mundo do oriental, e o inferioriza, ao fixar o sujeito oriental como um objeto de estudo, fazendo dele atemporal e a-histórico, impedindo-o de ser percebido como um produto de forças produtivas que operam no campo da evolução histórica (ELÍBIO JR., 2013).

Embora Said (1978) tenha cunhado teorias assertivas acerca do Orientalismo e que nos fazem úteis até os dias atuais, é necessária uma consideração relevante: o autor, ao delimitar o Oriente, também nos parece achatar as diferenças e características de diversos povos e culturas que compõem o dito Oriente. Isso não nos parece, a princípio, invalidar a teoria de Said, mas apenas levantar essa questão para ressaltar o cuidado necessário em não generalizar e dirimir as diversidades étnicas e culturais.

É a partir de toda essa imaginarização e constatações sobre o que *é* o sujeito “oriental”, que podemos compreender a forma como estes foram percebidos ao chegarem no Brasil, sendo estereotipados, discriminados e vistos como inassimiláveis. Ainda, é também a partir desse imaginário que os asiáticos e seus descendentes são percebidos atualmente, já que o Orientalismo nunca se revisou; o Ocidente adotou todas essas concepções como verdade e; porque no Brasil, como já dito anteriormente, um asiático ou descendente não é reconhecido como brasileiro, sendo, portanto, um eterno estrangeiro – ou “oriental” – em seu próprio país.

## 2. A IMIGRAÇÃO JAPONESA AO BRASIL

Figura 4 – Monumento aos 80 anos da Imigração Japonesa (1988)



Fonte: Instituto Tomie Ohtake

O monumento acima, localizado na Avenida 23 de Maio, em São Paulo, é composto por quatro ondas de concreto que se elevam ao chão. Elas representam as quatro gerações de *nikkeis*<sup>11</sup> (descendentes de japoneses) no Brasil: *issei* (nascidos no Japão), *nissei* (filhos de japoneses), *sansei* (netos) e *yonsei* (bisnetos)<sup>12</sup>.

Em 1908, os primeiros 781 imigrantes japoneses chegam ao porto de Santos. Após esse ano, 234 mil imigrantes fixaram-se em diversas partes do país, principalmente nos estados de São Paulo e Paraná. Já no início da década de 1990, somavam cerca de 1,2 milhões de pessoas, considerando seus descendentes (SAKURAI, 2000).

A chegada do navio *Kasato Maru* em 1908 é o marco inicial da imigração japonesa ao Brasil. Ao longo desses anos, os imigrantes japoneses sempre tiveram a identidade marcada por suas diferenças culturais com a sociedade brasileira. Ao sair do país de origem começam os projetos de uma vida melhor, e isso deu lugar a uma história de lutas contra o racismo étnico, desilusões, quebra de tradições milenares, mas, acima de tudo, uma demonstração de determinação, perseverança e carinho pela nova terra que os acolheram são perceptíveis nas memórias dos imigrantes (VÉRAS, 2002, p103).

Segundo Nakagawa (2002), os trabalhadores japoneses tinham projeto para ser uma presença temporária no Brasil. Assim como outras ondas migratórias – a europeia,

<sup>11</sup> É importante ressaltar que o termo *nikkei* não é uma categoria fechada, ou seja, não há uma única “identidade nipo-brasileira”. Isso porque as identidades se dão de forma processual, onde as pessoas se percebem das mais variadas formas, mostrando que variáveis como etnia e raça, identidade nacional e Estado-nação não são possíveis de serem pensadas de maneira isolada (KEBBE, 2008).

<sup>12</sup> Alesp, 11 de jul 2008.

principalmente – foram deslocados para a zona rural, com o objetivo de substituir a mão-de-obra escrava. O movimento de fixação passa a ganhar mais consistência no fim da Segunda Guerra Mundial. Inicialmente, esses imigrantes estavam certos de que fariam uma fortuna no Brasil e retornariam como vencedores para o Japão.

Os japoneses que migraram para o Brasil no início do século passado também se constituíram como *Decasségui*<sup>13</sup>. Chegaram com a esperança de ganhar dinheiro rapidamente e voltar para a terra natal. Segundo Carignato (2002a), os imigrantes:

Foram atraídos por promessas de riqueza atribuída a uma natureza prodigiosa que, em terras estrangeiras, fazia nascer e crescer uma árvore-símbolo do progresso. Então, eles plantaram e colheram o café, acumularam dinheiro, mas não puderam (ou não quiseram) retornar à pátria (CARIGNATO, 2002a, p.57).

Ao possuírem novas terras, acabaram não cumprindo a promessa de retornarem, deixando, em diversos casos, dívidas impagáveis com os pais e outros familiares que permaneceram no Japão. Isso porque não se tratava apenas de dívidas financeiras, mas também dívidas simbólicas relacionadas ao sentido de filiação. Por conta disso, sem quitar essa falta, acabaram investindo no Brasil e na educação dos filhos brasileiros (CARIGNATO, 2002a).

No decorrer das primeiras décadas de emigração – com início em 1875 para o Havai – os trabalhadores japoneses começaram a ser malvistos nos países em que chegavam devido à concorrência com a mão-de-obra nativa, e também pelo volume de pessoas. Em países em que são mais numerosos, passam a existir reações contra a presença dos imigrantes asiáticos, considerados pouco civilizados e desordeiros. Os episódios de greves, rebeliões e protestos contra as condições de trabalho que não condizem com o estipulado pelos contratos é motivo para ordenar a expulsão desses trabalhadores dos territórios.

Na realidade, os japoneses eram(são) indesejados porque disputa(va)m e passa(va)m a ocupar pequenos nichos econômicos espacialmente limitados, mas que incomodavam a população local. A reação contra a presença dos japoneses era decorrente, também, da discussão europeia sobre a questão racial e da eugenia. A miscigenação não era bem-vista pelos brancos, especialmente os norte-americanos, que segregavam espacialmente os japoneses em seu território. O debate teve repercussões no Brasil, onde

---

<sup>13</sup> O termo “decasségui” tem bases na expressão japonesa *de kasegu*, onde a tradução mais apropriada é “sair para ganhar a vida”, marcando o nome de um fluxo migratório transnacional onde os nikkeis tinham o suporte legal à imigração em concordância com a constituição japonesa (KEBBE, 2012).

uma parte da elite da recém-proclamada república compreendia que era preciso o branqueamento<sup>14</sup> da população para a formação da nova nação.

Os primeiros contatos entre o governo japonês e o brasileiro para introduzir os imigrantes japoneses ocorreram no fim do século XIX, quando também se começava o diálogo diplomático entre ambos os países. O Brasil possuía reservas à vinda de imigrantes japoneses por, naquele momento, poder contar com imigrantes de outras origens para preencher a insuficiência de mão-de-obra. Também era forte a pressão de ordem racial contra a admissão de amarelos no país. A possibilidade de imigração japonesa foi pensada com maior cuidado no momento em que a economia cafeeira passou a precisar de mais mão-de-obra. Devido à alta dos preços do café no mercado internacional no começo do século, os cafezais paulistas aumentaram a sua área de cultivo, e os cafeicultores optaram pela contratação de mão-de-obra japonesa.

Por outro lado, o governo japonês via o Brasil como um destino que passa a interessar, já que a imigração para os Estados Unidos, Canadá, Peru e México estava sendo realizada com problemas. Nos anos anteriores à entrada de imigrantes japoneses no Brasil, severas restrições começam a aparecer, como por exemplo a lei de 1902 aprovada pelo Congresso norte-americano, proibindo as reivindicações trabalhistas dos imigrantes japoneses, bem como a propriedades de terras nos Estados Unidos (1907), e aos ataques aos estabelecimentos comerciais e moradias no Canadá e no Havaí (SAKURAI, 2000). Contudo, foi a partir de 1907 – com a proibição da entrada de novos emigrantes japoneses nos Estados Unidos – que se deu a busca por outros rumos, dirigindo-se para a América do Sul (CARIGNATO, 2002b).

O período entre 1908 até a Segunda Guerra Mundial tem uma relevância singular na construção da identidade dos imigrantes japoneses no Brasil. É quando crescem indagações sobre como imigrantes, com uma bagagem histórica e cultural tão diferente, poderiam vir a participar do tecido social sem criar conflito com a sociedade que estava recebendo-os. Sua aceitação no Brasil se dá por meio do nicho econômico da agricultura. Por conta disso, a problemática da diferença cultural diminui frente ao sucesso na atividade econômica. A vinda dos imigrantes japoneses se justifica pela contribuição ao crescimento da policultura em São Paulo.

---

<sup>14</sup> A ideologia do branqueamento se justifica a partir do discurso científico, de teorias eugênicas europeias que defendiam a raça branca como superior. Um dos principais propagadores dessa ideia no Brasil foi o intelectual e burocrata Oliveira Viana. Segundo Gonzalez (1984), a ideologia do branqueamento é entendida como a lógica da dominação sobre os negros mediante a reprodução e internalização de valores brancos ocidentais.

As reações contra os japoneses continuaram a crescer nos países em que migraram, especialmente naqueles em que se fixaram por um período mais longo. Começa a surgir a ideia de um “Perigo Japonês” que se espalha rapidamente pela Europa, e principalmente nos Estados Unidos e no resto das Américas, o que acaba englobando um conjunto de preocupações em torno do Japão (SAKURAI, 2000). Para compreender esse Perigo, faz-se necessário uma retomada ao conceito de Perigo Amarelo.

## 2.1. O PERIGO AMARELO

Figura 5 – O Perigo Amarelo



(Hermann Knackfuss, 1895)

A obra acima foi encomendada pelo Kaiser Guilherme II da Alemanha (1859-1941), ao artista Hermann Knackfuss (1848-1915) e foi intitulada “Die Gelbe Gefahr” (1895), ou “O Perigo Amarelo”. Em um primeiro plano, as nações europeias são retratadas como valquírias e anjos, enquanto ao fundo, há uma imagem de um Buda envolto por chamas. Abaixo, há a frase “Nações da Europa! Juntem-se em defesa de sua fé e de seu lar”. Essa obra é considerada, simbolicamente, como a consolidação do Perigo Amarelo na modernidade. Nesse mesmo ano, o Kaiser enviou cópias dessa tela para

monarcas europeus e ao presidente dos Estados Unidos, difundindo o mito (No prelo. HIGA, 2022).

Antes de iniciar essa exposição, algumas considerações são necessárias. A primeira é de que o Perigo Amarelo é uma categoria instável onde os processos de homogeneização ou consolidação desta são atravessadas por diversas forças e relações. A problemática se inicia até pelo próprio conceito de “amarelo”. Foi a partir do século XIX, com o discurso científico, que surge a noção de raça amarela. Antes disso, tal raça era nomeada como raça mongol. Pode-se creditar a Lineu (1707-1778), como o primeiro a associar o amarelo à Ásia, porém, ele se referia a Ásia como um todo e não apenas o Extremo Leste.

Ainda assim, existe uma dificuldade em traçar uma linha de desenvolvimento do conceito de “amarelidade” pois, assim como outros estereótipos, é impossível reduzir a uma simples cronologia já que são produtos de noções vagas sobre diferenças físicas, especificidades étnicas e hereditariedade. Portanto, o Perigo Amarelo é uma categoria instável pois transita dos chineses para os japoneses. No Brasil, o Perigo Amarelo foi mais comum em 1900 a 1940, principalmente se referindo aos japoneses e ao Japão (HIGA, 2022). Por isso, optou-se por abordar essa categoria nesta parte da pesquisa, contudo, tendo a referência de que esse conceito é anterior a isso e não apenas direcionado aos japoneses.

Defende-se, no presente estudo, que tal categoria nos auxilia na compreensão de fenômenos sociais dos dias atuais, em como ele se articula com a hostilidade em relação ao povo chinês e seus descendentes, e a questão dialética entre o Perigo Amarelo e a Minoria Modelo, ventilada principalmente em relação aos japoneses e seus descendentes no Brasil. Assim, torna-se relevante nos debruçar acerca do Perigo Amarelo para um maior entendimento da atual Minoria Modelo.

De acordo com Colleen Lye (1967/2005), o Perigo Amarelo e o estereótipo da Minoria Modelo são dois aspectos da mesma forma racial de longa duração. Uma forma cuja característica é mais saliente e foi feita com base na exclusão ou assimilação, e a outra está relacionada a eficiência econômica. Feito os apontamentos iniciais, voltar-se-á para a construção histórica da categoria em questão.

Até anteriormente às Guerras do Ópio (1839-1860), a China era percebida enquanto a maior potência do extremo leste. Essa concepção mudou radicalmente após a derrota chinesa nas guerras, o que culminou uma mudança do imaginário acerca do sujeito chinês, passando a ser caracterizado enquanto folgado, preguiçoso, incivilizado, bárbaro,



e como uma raça inferior. Ao mesmo tempo, em 1868, o Japão vivenciava a Restauração Meiji, onde o país passava por uma industrialização e militarização muito intensa, e um momento de expansão territorial. Foi com a Guerra Sino-Japonesa (1894-1895) que a China perde seu lugar milenar de poder regional, passando a ser do Japão (SHIMABUKO, 2022).

Em 1905, o Japão vence a guerra Russo-Japonesa, e em 1910 anexa a Coreia ao seu território. Nesse momento, os interesses japoneses se confrontavam com os das potências ocidentais, ocasionando um clima de tensão com a França, Grã-Bretanha e os Estados Unidos. Sakurai (2000), prossegue:

Essa tensão se traduz sob diferentes formas, sendo a emigração um dos pontos da controvérsia. Sob o manto da eugenia, as potências ocidentais têm em mira, como seu ponto de discórdia com o Japão, não a questão racial, mas a concorrência econômica. A estratégia japonesa que alia a conquista de espaços econômicos com o militarismo é o que configura o conceito do perigo japonês (SAKURAI, 2000, p.215).

Assim, é a partir da vitória do Japão contra a Rússia que o Kaiser Guilherme II utiliza a noção de Perigo Amarelo, afirmando que essa derrota é uma ameaça para a raça branca, e que os países brancos deveriam se unir para proteger a própria raça. É importante ressaltar que, em 1949, quando a Rússia já era o centro da União Soviética e se dá a revolução comunista da China, a Rússia passa a ser considerada, pelos Estados Unidos, como um país oriental. Ou seja, o país em que a derrota serviu de alerta para a raça branca, ao se tornar comunista (e um empecilho aos interesses das forças hegemônicas), também se torna um país e uma nação oriental.

Com a eclosão da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e, principalmente, após o ataque a Pearl Harbour (1941), o Japão consolidou seu “lugar” enquanto o Perigo Amarelo do momento. A partir de então, são os imigrantes e seus descendentes que irão sofrer essas consequências (SHIMABUKO, 2022). “Praga amarela” e “ratos do Oriente” definem os conceitos pelos quais os imigrantes japoneses tinham de fazer frente durante a Segunda Guerra Mundial. A conspiração contra os cidadãos japoneses e a *bestialização* dos mesmos, convergiram em vigilância e repressões sistemáticas pelo Estado brasileiro, de caráter xenófobo e autoritário (TAKEUCHI, 2016).

Os ecos de toda essa discussão irão ressoar no Brasil em 1914, vindos do Uruguai e da Argentina, através de jornais e artigos. Irão tomar corpo durante a década de 1920 e 1930, culminando na Constituinte de 1934 (SAKURAI, 2000), como veremos adiante.

Segundo Takeuchi (2016), se a necessidade de obter grandes lavouras de café motivou as oligarquias de São Paulo a pressionar o governo para promover o ingresso de colonos japoneses, o preconceito racial e o temor político voltados contra esses estrangeiros motivaram a suspensão dos subsídios oficiais em 1914. Foi retomado durante a Primeira Guerra Mundial e, por fim, foi cancelada definitivamente em 1922. Ou seja, a imigração japonesa passou a ser repelida principalmente no pós-guerra, devido ao temor ao imperialismo nipônico, juntamente ao receio racial.

## 2.2. RATOS DO ORIENTE EM SOLO BRASILEIRO

Para entender o antiniponismo brasileiro, é preciso colocá-lo em relação à interdependência com um antiniponismo internacional, principalmente vindo dos Estados Unidos – com o teor e as discussões parlamentares acirradas – mas que não o explicam totalmente. Por conta dos interesses políticos e científicos internos, e na proposição da eugenia para a nação, os japoneses foram vistos como uma peça problemática e inesperada (NUCCI, 2000).

Os movimentos antinipônicos tiveram seu início nos Estados Unidos, onde havia a tese de que o exército amarelo – representado pelos nipônicos – conquistaria a América e o mundo. Essa crença produziu diversas obras, já no ano de 1909. Apontava-se o perigo à supremacia branca e previa que a superioridade japonesa – militar e industrial, na Ásia – faria com que o Japão reinasse, posteriormente, sobre o mundo e o seu imperador seria o “rei dos reis”.

Os artigos antinipônicos que comentavam a respeito da apreensão do governo californiano, da opinião pública e dos militares, motivaram a publicação de livros que se prestavam a consolidar o mito do Perigo Amarelo, logo na primeira década do século XX. Essas seriam referências nos Estados Unidos, mas também para outros países que recebiam os imigrantes japoneses.

O exemplo norte-americano foi seguido pelo Brasil, a princípio somente pelo governo paulista, em 1914 e 1922. Em 1934, foi inserido um dispositivo constitucional que restringia a imigração japonesa por meio de cotas. A propagação do mito do Perigo Amarelo teve como consequência um discurso xenófobo que se materializou em práticas intolerantes, que nos Estados Unidos chegou à internação em campos de concentração e,

no Brasil, à repressão implementada pelo Exército e pela Polícia Política aos súditos japoneses durante a Segunda Guerra Mundial (TAKEUCHI, 2016).

O crescimento da imigração japonesa ao final da década de 20, juntamente com a queda da imigração branca europeia, trouxe a insegurança e o descontrole que a miscigenação com o diferente (muito diferente) causava. A linguagem era completamente incompreensível para os brasileiros, o físico pouco apresentável, os costumes são exóticos e a moral vista como estranha. A partir disso originam-se apreciações “científicas” sobre os nipônicos, caracterizando-os como inassimiláveis e insolúveis, como dizia o historiador e sociólogo, Oliveira Viana (LENHARO, 1946).

Com base no imaginário, a imagem do japonês como membro de uma raça aguerrida e quase fanática, estava presente na mentalidade social. Isso era possível ser identificado em charges e artigos de jornais como *O Imparcial*, que ressaltava o estigma dos imigrantes japoneses como os representantes do Japão no exterior (soldados), com todas as qualidades da raça, transmitidas hereditariamente. Essa crença será difundida em terras brasileiras até mesmo após a Segunda Guerra Mundial (TAKEUCHI, 2016).

Lenharo (1946), levanta a hipótese de que o medo da degenerescência induzia os racistas a não desejarem os japoneses se assimilarem e, assim, criavam impedimentos para que de fato não o fizessem. Dessa forma, uma das primeiras tentativas a nível federal de restringir a imigração japonesa no Brasil, foi o projeto apresentado por Fidélis Reis à Câmara Federal em 1923, que visava proibir a imigração negra e limitava o ingresso dos japoneses a uma porcentagem de 5% dos indivíduos dessa origem localizados em cada estado. Paralelamente, autorizava o Governo Federal a auxiliar e promover a vinda de imigrantes europeus. A justificativa era que os japoneses eram indesejáveis para a constituição da raça brasileira (não eram eugênicos) e constituíam um perigo para a integridade do território brasileiro, sendo ainda inassimiláveis por sua moral e cultura (TAKEUCHI, 2016).

O Perigo Amarelo atravessa vários argumentos e textos, seja através de um medo quanto ao perigo de uma invasão imperialista japonesa no Brasil, seja na percepção dos núcleos japoneses como *quistos no corpo* da nação brasileira. O medo em relação às intenções, diferenças, traços físicos e culturais do outro é uma das características da ideologia racista antijaponesa, que também pode ser vista em outros traços dicotômicos, por exemplo ao mesmo tempo elogiar a superioridade da “raça amarela” e também considera-la imprópria para fazer parte da composição étnica do Brasil (NUCCI, 2000).

A política de imigração japonesa tinha uma lógica que, em alguns pontos, se assemelhava ao movimento japonês de expansão pela Ásia. Devido a isso, a preocupação maior era se o Japão tinha planos de introduzir no Brasil esquemas semelhantes aos da Manchúria e Coréia. Diante desse cenário foi que a Constituição brasileira de 1933-1934 restringiu a entrada dos japoneses, estabelecendo cotas para a entrada. De fato, as discriminações no Brasil foram mais tênues se comparado com os Estados Unidos. No entanto, a política de nacionalização do governo de Getúlio Vargas (1930-1945) no período do Estado Novo, limitou as atividades dos japoneses (SAKURAI, 2008).

Portanto, pode-se salientar dois fatos importantes que contribuíram para a repercussão, sofrimento e preocupação dos imigrantes: 1) O fortalecimento do nacionalismo brasileiro devido à era Vargas; 2) A campanha antinipônica, baseada na teoria da superioridade da raça branca e pela inassimilabilidade do elemento “amarelo”, juntamente com o temor do militarismo expansionista japonês<sup>15</sup>.

É curioso ressaltar que, nessa mesma época, a revista *Careta* declarava que o melhor lavrador era o chinês, pois tinha uma feiura amarela relativa, se comparado com o brasileiro, de beleza também “relativa”. Ainda, diferente do japonês, o chinês seria forte para o trabalho, honesto, sóbrio e, principalmente, não imigrou para outras partes do mundo tentando implantar seu domínio ou se arregimentando em “organizações patrióticas” (TAKEUCHI, 2016). Esse é um outro exemplo que ilustra o Perigo Amarelo como sendo uma categoria instável, que depende de fatores sociais, políticos e econômicos para definir qual etnia amarela é a “ameaça” vigente: ora os chineses, ora os japoneses, a depender do contexto.

No Brasil dos anos 30, estava em pauta a fantasia nacionalista. Por trás das discussões sobre o imigrante desejável estavam os sentimentos racistas, cobertos de violência e intolerância. A maioria dos comentários de publicitários, juristas, políticos e autoridades, concordavam sobre o imigrante português como àquele portador das melhores qualidades requeridas, já que era de origem agrária e dócil, e reforçava a matriz básica de criação do tipo racial do brasileiro (LENHARO, 1946).

O período da Constituinte de 1933-1934 propiciou grandes discussões sobre a presença japonesa no Brasil, envolvendo parlamentares, sociólogos, médicos, jornalistas etc. A discussão parlamentar a respeito da imigração japonesa tomou dimensões visíveis no que se refere à rejeição dos indesejáveis. Também representou um momento de

---

<sup>15</sup> Comissão de Elaboração da História dos 80 anos da Imigração Japonesa no Brasil, 1992.

explicitação de racismos e da preocupação com branqueamento da população brasileira, “ameaçada” pela futura mestiçagem com a população não branca.

Os debates são úteis para compreendermos como andava a formulação de saberes e imagens sobre os japoneses, e de como o racismo antinipônico era visto pelos intelectuais da época. Nos discursos parlamentares, estavam o advogado pró-nipônico Morais Andrade, e os líderes do grupo antinipônico, os médicos Miguel Couto, Xavier de Oliveira e o sanitarista Arthur Neiva. Há um diálogo que se move facilmente da política para a ciência.

Eram duas tendências intelectuais: a antinipônica, que desqualificava a mestiçagem como aqueles vistos como muito diferentes, e preocupada com a entrada de sujeitos considerados não-eugênicos e inassimiláveis, assim como os japoneses. Para esses intelectuais, a desigualdade racial era algo verdadeiro, e as preocupações com o futuro branqueamento da população brasileira eram necessárias. Havia também outras preocupações em relação à imigração asiática, como o medo da invasão territorial e de *japonização* da população, o imperialismo japonês, e a defesa do trabalhador nacional. A outra tendência era a pró-nipônica, representada por intelectuais que denunciavam o caráter discriminatório das emendas, e buscava afirmar a capacidade de assimilação dos japoneses, sua relevância na agricultura etc. O recurso ao discurso científico se baseava principalmente nos textos de Roquette-Pinto, antropólogo muito criticado pelos deputados antinipônicos na Constituinte (NUCCI, 2000).

O deputado pró-nipônico Morais Andrade citou Roquette-Pinto em sua publicação no Diário de São Paulo em 29 de junho de 1933, em que este discorria sobre a grande vantagem de comemorar a imigração japonesa no Brasil, pois promoviam uma influência antropológica no país: os japoneses representam o contrário do espírito racista porque surgiram da mestiçagem de brancos, coreanos, chineses, manchus (amarelos) e malaios (mestiços); assim, considerar eugenicamente indesejável o cruzamento dos japoneses com os brasileiros seria como condenar o casamento de nortistas e meridionais no Brasil; os motivos que desaconselham a livre circulação dos japoneses no país serão, portanto, motivos de ordem social, religiosa, política, estética ou esotérica. Razões eugênicas e antropológicas, mas, não científicas.

Morais Andrade também citou o historiador e sociólogo Alfredo Elis Júnior, para embasar sua argumentação, dizendo que o japonês vinha à São Paulo para suprir o braço da agricultura; ele vinha para o Brasil como imigrante, assim como os italianos e espanhóis; o japonês no interior busca ser senhor de propriedades ou trabalhador

assalariado; é possível observar, nas escolas, os filhos dos imigrantes japoneses misturando-se entre os demais, e recebendo grande influência; o japonês é um elemento imperialista milenar, de glórias militares e tradições. São homogeneidades notáveis (LEÃO NETO, 1989).

O argumento racista contra os japoneses e os negros aparentava ser mais convincentes do que o dos pró-nipônicos, pois a linguagem utilizada tinha um teor científico internacional e brasileiro sobre a raça, que defendia uma seleção de imigrantes e desaconselhava a mestiçagem. Esses argumentos puderam ser evidenciados nos discursos de Xavier de Oliveira, Arthur Neiva e Miguel Couto. Foram indícios, também, de que as novas concepções da sociologia de Gilberto Freyre ainda não circulavam fortemente nos locais de poder onde se estabelecia as diretrizes sobre a imigração dos estrangeiros (NUCCI, 2000).

O psiquiatra Xavier de Oliveira utilizou sua “experiência” clínica sobre a percepção de patologias nos imigrantes japoneses dizendo que estes são, geralmente, esquizóides ou até esquizotímicos, e são incuráveis quando manifestavam as psicopatias (LEÃO NETO, 1989). Observa-se então, o caráter patológico empregado por Xavier de Oliveira, ao qual, a nosso ver, tende a silenciar um sofrimento ocasionado pela mudança e fixação dos imigrantes japoneses no país.

Xavier prossegue com seu discurso, retomando a ideia do amarelo como indesejável por ser inassimilável. Complementa que o amarelo é inassimilável do ponto de vista da antropologia, mas principalmente do ponto de vista do seu psiquismo. Isso por conta do seu normo-tipo racial e também pela constituição intrapsíquica, sem contar as razões mais profundas como o misticismo religioso, misturado com o fanatismo patriótico. Continua, ao citar uma carta de Renato Kehl, “uma grande autoridade em eugenia”:

É um crime de lesa-pátria permitir a entrada indistinta, e anárquica, em massa de imigrantes, sobretudo asiáticos, no nosso país. (...)  
Não se entope um país com povos de raças heterogêneas e inassimiláveis e, mesmo, que fossem assimiláveis. Um país não é um laboratório para experiências de cruzamento. Temos a obrigação de deixar para os nossos filhos e netos um futuro tranquilo do ponto de vista racial e sociológico (LEÃO NETO, 1989, p.261).

Xavier termina seu discurso dizendo que não tem preconceito de raça, o que julga um sentimento antipático e desumano. Afirma ser brasileiro, autêntico, nacionalista e integral nativista convicto. Diz ainda “amo, acima de tudo, a minha Pátria. E se não tenho,

repito, preconceitos de raça, tenho, entretanto, o preconceito da minha nacionalidade!” (LEÃO NETO, 1989, p.217).

O médico e deputado Arthur Neiva comentava que o Brasil resolveu o problema – do preconceito de raça – de forma muito mais inteligente e humana que os Estados Unidos, visto que fundiu na raça os pretos e indígenas, e conseguiu, assim, manter a unidade do Brasil. Por fim, ressalta também não haver preconceito de raça, e que o perigo do japonês não está relacionado a superioridade ou inferioridade da raça, mas sim a superioridade de organização. Os japoneses *são* o milagre da organização, e os brasileiros, o prodígio da desorganização (LEÃO NETO, 1989).

No argumento de Arthur Neiva, ao afirmar que o perigo japonês está associado à organização, parece expressar de forma mais clara a ambiguidade presente no Perigo Amarelo. Os japoneses, o Japão e seus imigrantes são uma ameaça por conta de um fascínio, diferente dos brasileiros, colocados por ele como o avesso da organização. Essa ambiguidade também irá aparecer no mito da Minoria Modelo, como veremos mais a frente, em falas como “Garanta seu lugar na Universidade de São Paulo amanhã: mate um japa hoje”.

Outro deputado antinipônico presente na Constituinte, Miguel Couto, discorre sobre o tema dizendo que:

Se já prestamos um tão grande serviço à humanidade na mestiçagem do preto, é o bastante. Não nos peçam outras, tanto mais quanto ainda não completamos a primeira. A do amarelo, a outrem deve competir. Não tenho, pois, como disse, preconceitos de raça. (LEÃO NETO, 1989, p.309).

No dia 24 de maio de 1934, foi aprovada a lei de restrição de imigrantes japoneses, restringido à cota de 2% do número de imigrantes que ingressavam no Brasil. Ao longo desse período foram sancionadas diversas medidas repressivas, prejudicando fortemente a vida social e cultural da colônia<sup>16</sup>. A partir dessas falas dos intelectuais mencionados, é possível evidenciar o que Lenharo (1946) aponta sobre a particularidade do preconceito em relação aos japoneses: “transcende situações socioeconômicas dadas, para receber conteúdos familiares ao racismo internacional mais radical daquele momento” (LENHARO, 1946, p.127).

A agressividade que já aparecia na Era Vargas foi intensificada durante a participação do Brasil na Segunda Guerra Mundial em que os japoneses, associados a

---

<sup>16</sup> Comissão de Elaboração da História dos 80 anos da Imigração Japonesa no Brasil, 1992.

doenças, animais rasteiros e peçonhentos, a micróbios e bactérias recebiam versões atualizadas das agressões. Havia a opinião pública da necessidade de expulsão ou expurgo, que simbolicamente se relacionava a destruição dos habitantes e da pátria. É nesse cenário que a imagem do extermínio refletia nos representantes no Brasil (TAKEUCHI, 2016).

Devido a isso, alguns direitos dos japoneses e seus descendentes no Brasil foram cerceados. Houve a proibição do uso da língua japonesa, necessidade de salvo-condutos para se locomover e até prisões (SAKURAI, 2008). Passaram a ser vistos como os “residentes alienígenas inimigos”. Muitos imigrantes japoneses acabaram sendo transferidos para “áreas estratégicas” localizadas ao longo da costa e em grandes cidades, o que levou, diversas vezes, a perda de seus negócios e terras (LESSER, 2008).

No dia 29 de janeiro de 1942, foi publicado pela Superintendência de Segurança Política e Social de São Paulo, que iriam “regulamentar a atividade dos estrangeiros naturais dos países do Eixo”:

Em face da ruptura das relações diplomáticas do Brasil com a Alemanha, Itália e Japão, faço público que ficam os súditos destes últimos países, residentes neste estado, proibidos: — Da disseminação de quaisquer escritos nos idiomas de suas respectivas nações; — De cantarem ou tocarem hinos das potências referidas; — Das saudações peculiares a essas potências; — Do uso do idioma das mesmas potências, em concentrações, em lugares públicos (cafés etc.); — De exhibir em lugar acessível, ou exposto ao público, retrato de membros do governo daquelas potências; — De viajarem de uma para outra localidade sem salvo-conduto fornecido por esta Superintendência; — De se reunirem, ainda que em casas particulares, a título de comemoração de caráter privado; — De discutirem ou trocarem ideias, em lugar público, sobre a situação internacional; — De usarem armas, mesmo que hajam anteriormente obtido o alvará competente, bem como negociarem com armas, munições ou materiais explosivos ou que possam ser utilizados na fabricação de explosivos; — De mudarem de residência sem comunicação prévia a esta Superintendência; — De se utilizarem de aviões que lhes pertençam; — De viajarem por via aérea sem licença especial concedida por esta Superintendência. Os salvo-condutos serão fornecidos todos os dias úteis, das 9 às 11 horas — das 14 às 18 horas e das 21 às 23 horas. Aos domingos das 14 às 17 horas. Olinto de França Almeida e Sá, major do Exército, superintendente da Segurança Política e Social (MORAIS, 2011, s/p)

O perigo amarelo passará a ser discutido com maior força no Brasil na década de 1940, através de, por exemplo, artigos presentes no *Jornal do Commercio*, publicados com o título de *O Perigo japonês*, de autoria do escritor e jornalista Vivaldo Coaracy, entre abril e junho de 1942 (NUCCI, 2000). Coaracy (1942) se referia ao “elemento



japonês” comparando-o a um quisto encravado na nação, que não se incorporava. A infiltração japonesa era como um câncer prolífero, que se desdobrava e se estendia, sendo fatal ao organismo em que se implanta. A medida de defesa imposta pelo Brasil seria de profilaxia, de higiene preventiva: proibir e impedir a entrada no país de novos contingentes perigosos e nocivos (MORAES, 2019).

Vivaldo Coaracy também caracterizava os japoneses como um povo inassimilável, moralmente diferente do nosso, fisicamente inferior, instrumento passivo de uma política imperialista contra o continente americano. Comparava-os a vírus que invadem o organismo da nação, faz comparações a formigas, referindo-os a uma invasão de homens pequenos e amarelos. Ficou em evidência o caráter inumano, pertencente à microrganismos nocivos e ao mundo dos insetos, a uma massa viva orientada pelo imperialismo japonês (NUCCI, 2000).

Para Coaracy, o expansionismo japonês era devido à tradição do Japão, assim como a sua hipocrisia que era simbolizada pelo *sorriso amarelo*, planejado para se infiltrar nas sociedades que hostilizavam internamente. A falta de solidariedade e escrúpulos morais com os demais povos era devido a seus ancestrais piratas e caçadores de cabeça, e frisava a *raça* japonesa como predadora e dada a rapinagem (TAKEUCHI, 2016).

É uma imagem de falta de transparência dos japoneses para com os brasileiros, uma vez que não era possível ver as intenções e pensamentos deles por conta da máscara amarela e sorridente, ou penetrar na mentalidade brutalmente diferente. Eram vistos como pessoas tão diferentes, que não podiam ser “decodificados”, e a máscara fazia parte de um jogo de cena para enganar os brasileiros. Pode-se observar um desejo de controlar o outro que, visto como tão diferente, era perigoso (NUCCI, 2000).

Dessa forma, conclui-se que intelectuais como Coaracy pressupunham uma tradição essencial ao povo japonês, atualizando sua crença no reconhecimento da liderança de seu imperador, ou seja, buscam no passado histórico a base para estigmatizar os imigrantes que seriam “*por tradição* pertencentes a uma raça expansionista e ciosa de sua superioridade racial” (TAKEUCHI, 2016, p.50).

Por fim, o que se modificou entre o momento da Constituinte de 1933-34 e o momento em que o Japão é derrotado na Segunda Guerra, é o enfraquecimento do argumento eugênico e os aspectos políticos da questão. Também nota-se no texto do pós-guerra a ênfase na necessidade de uma ‘assimilação’ forçada, medida que já era uma exigência mas acaba se tornando uma mais radical devido à proposta de Xavier sobre a

inclusão de 75% de brasileiros e europeus nos núcleos coloniais japoneses (NUCCI, 2000).

As manifestações antinipônicas perduraram até 1952, quando há o retorno de movimentos a favor da imigração japonesa para o Brasil<sup>17</sup>. Segundo Lesser (2008), nessa mesma época há uma migração em massa desses imigrantes para São Paulo, que passam a se estabelecer nas classes médias. No pós-guerra, os japoneses e seus descendentes passam a ser vistos de forma ambígua, enquanto vilificados ou glorificados pelos brasileiros. O autor cita Sakurai ao afirmar que “a partir da década de 1950, a colônia japonesa passa a ganhar uma visibilidade diferente... não é mais o ‘perigo japonês’... agora vem à tona o enaltecimento do trabalho, do esforço que gera sucesso” (SAKURAI. Citado por LESSER, 2008, p.44).

Ainda, com a derrota do Japão na Segunda Guerra Mundial, a China volta a ser o perigo amarelo devido a Proclamação da República Popular da China (1949), passando a ser entendida como Perigo Vermelho. Desde então, a China se mantém nesse lugar. Por outro lado, em 1960, o Japão passa a investir na *Cool Japan*, uma onda de exportação cultural com o objetivo de reabilitar sua imagem para o mundo. Assim, tem-se um grande investimento em animações, música etc. A onda de *soft power* japonesa fez com que o Japão se reabilitasse no mercado mundial, sendo muito bem-sucedida em seu objetivo. Essa mudança irá acarretar a forma em que os japoneses e seus descendentes vão sendo percebidos, agora enquanto pessoas dóceis, estranhas, porém interessantes (SHIMABUKO, 2022).

### 2.3. GARANTA SEU LUGAR NA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO AMANHÃ: MATE UM JAPA HOJE

(...) Agora japonês... Em geral não acho eles muito bonitos, são todos muito parecidos, iguais aos índios, mas os japoneses me atraem porque são mais determinados e menos malandros que os brasileiros (Entrevista concedida a SCHUCMAN, 2015, p.121).

---

<sup>17</sup> Comissão de Elaboração da História dos 80 anos da Imigração Japonesa no Brasil, 1992.

Dois artigos publicados nos Estados Unidos são creditados para a construção do estereótipo da Minoria Modelo. O primeiro artigo, publicado pela revista *New York Times*, em janeiro de 1966, com o título “História De Sucesso, Ao Estilo Japonês-Americano”; e o segundo, em dezembro do mesmo ano, intitulado “História De Sucesso de Uma Minoria Nos Estados Unidos”, focada nos sino-americanos, publicado pela *U.S. News and World Report* (Tradução nossa. KAWAI, 2005)

O estereótipo da Minoria Modelo é um termo desenvolvido por autores como Cohen (1992), Delener e Neelankavil (1990), em referência aos estereótipos “positivos” relacionados à comunidade asiática nos Estados Unidos. Portanto, surgiu a partir de estudos sobre o ponto de vista norte-americano sobre essa minoria, de que a comunidade asiática seria trabalhadora, séria, ética, detentora de conhecimentos acima da média nos campos da matemática e tecnologia e, em geral, intelectualmente talentosa (SANTOS; ACEVEDO, 2012).

Hung (2016) afirma que a tese da Minoria Modelo difunde a crença de que, em contraste com outros grupos raciais minoritários, os asiáticos americanos – *Asian Americans* – alcançaram um alto nível de sucesso acadêmico e escolar na América (se aproximando e até superando os brancos). Nesse esquema, pessoas de descendência asiática são posicionadas precariamente como uma espécie de minoria branca. A eles são negados o *status* total de “minoria”, devido as percepções de sucesso acadêmico e econômico, e negado o status total de “brancos” por conta da diferença racial. Ainda, a autora afirma que o mito da Minoria Modelo está relacionado ao Perigo Amarelo, e aponta a dinâmica de ambivalência presente na racialização dos asiáticos americanos, algo que é reproduzido de forma imperceptível, particularmente dentro da psicologia (Tradução nossa).

O mito da minoria modelo é a tese de que o asiático é colocado no meio – o servo asiático contratado como tampão social entre o escravo negro e o senhor colonial branco – e exemplifica alguns dos padrões de longa data pelos quais a figura do imigrante asiático e o trabalhador colonial tem historicamente triangulado entre a dinâmica global branca-negra (Tradução nossa. ENG; HAN, 2018). Os asiáticos não são brancos, porém pagam impostos e contribuem para a economia do país, além de lutarem na Guerra Fria (1949-1991) a favor dos americanos. Porém, ao se fazer parte de uma minoria modelo, é preciso passar por cima das demais minorias, havendo então uma dicotomia entre minorias “boas” e “ruins”.

A Minoria Modelo é no sentido de minoria exemplar, do povo que conquistou seu lugar por conta própria, que planejou a vida, foi bem-sucedido e tem valores democráticos similares aos dos brancos. Assim, passam a ser um exemplo dentro da massa de imigrantes nos Estados Unidos (KEBBE, 2021).

A visão sobre os asiáticos americanos como uma minoria modelo gerou uma mudança em relação a atitudes positivas, uma inversão em relação aos estereótipos hostis do século XIX. No entanto, o sentimento do Perigo Amarelo não desapareceu completamente. Semelhante a um palimpsesto, o discurso sobre a Minoria Modelo foi escrito em cima do discurso do Perigo Amarelo, e os dois discursos continuam sendo complexos e intimamente correlacionados no panorama racial da contemporaneidade. Os autores Lee, Okihiro (1999) e Kawai (2005) propõem uma relação dialética entre o Perigo Amarelo e os discursos sobre a Minoria Modelo, que se mostra mais ou menos saliente dependendo do contexto internacional, doméstico e racial (Tradução nossa. HUNG, 2016).

Esses dois discursos entrelaçados também servem como função de proteção para a integridade da nação americana no sentido de imigração e raça. Isso porque o mito da minoria modelo neutraliza o temor do Perigo Amarelo e faz com que os grupos de asiáticos americanos sejam vistos como não ameaçadores, logo, podem continuar no país sob os termos de aceitação condicional. Ao mesmo tempo, a identidade dos asiáticos americanos também é usada como uma ferramenta para preservar a integridade das hierarquias de domesticação racial, pautadas na postura daltônica (*colorblindness*), e corrobora para o mito da meritocracia (Tradução nossa. HUNG, 2016).

O Yo Ban Boo, um canal no *Youtube* com conteúdos voltados para a experiências asiático-brasileiras, publicou, em 2017, um vídeo com o título *A Participação Asiática no Racismo Anti-Negro* baseado no texto “Anti-negritude é global: a participação asiática no racismo anti-negro”, de Kemi (2016)<sup>18</sup>. Uma das falas no vídeo ilustra de forma clara a questão:

Minha família não veio de Taiwan nos anos 60, pobres, sem falar a língua, depois de meses em um navio para chegar no Brasil, batalhar para dar uma vida boa aos filhos e netos, só pra décadas depois ter toda a sua luta utilizada como instrumento de banalização e inutilização de lutas de outras famílias que também querem o mesmo para os seus filhos e netos. Só que hoje é um tremendo desrespeito a eles. Eu sou muito grato ao que a minha família me deu, mas a luta deles não se

---

<sup>18</sup> Yo Ban Boo, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vXJPI2h8yPQ>. Acesso em 17/04/2023.

compara ao que os negros sofreram e sofrem, são histórias diferentes, lutas diferentes (HWAN, 2017).

Os discursos sobre a minoria modelo e o Perigo Amarelo também operam de forma mais abrangente e de maneiras ironicamente insidiosas. Hung (2016) cita Kim (1999), que esquematiza o mecanismo da ambivalência de inclusão a respeito do asiático americano em seu modelo de triangulação racial entre brancos e negros. Ela elabora um *campo de posições raciais* que mapeia os asiáticos americanos, brancos e negros em dois polos: superior/inferior e local/estrangeiro.

Nesse esquema, os negros são inferiores e locais, e os asiáticos são percebidos como superiores e estrangeiros. Ao longo da análise, a autora demonstra que a racialização dos asiáticos americanos ocorreu em relação aos negros e brancos através dos processos de “valorização relativa” em comparação com os negros e “ostracismo cívico” em comparação com negros e brancos. Portanto, o público americano simultaneamente elogia os asiáticos americanos como a “minoria modelo” e marginaliza-os como eternos estrangeiros. Ao mesmo tempo que são bem-vistos por terem alcançado o sonho americano, eles falham ao alcançar a assimilação porque são vistos como exóticos, inassimiláveis, impenetráveis e marcados pela diferença racial (Tradução nossa. HUNG, 2016). Essa mesma ambivalência aparece também no Brasil, como será discorrido adiante.

Aqui, torna-se relevante um apontamento: nos Estados Unidos parece haver uma generalização do estereótipo da Minoria Modelo para a população asiática americana entendendo-a como os povos e seus descendentes advindos do Extremo Leste. Porém, no Brasil, isso parece se dar de outra forma, visto que esse estereótipo é direcionado principalmente aos japoneses e seus descendentes, mas, como existe a questão da homogeneidade intragrupal (chamaremos esse fenômeno de massa amorfa, e será abordado posteriormente), tal categoria também pode ser percebida em relação às outras etnias, como os chineses, coreanos e seus descendentes. Existe, portanto, uma diferença territorial que deve ser considerada. Lesser (2008), comenta a respeito:

Um outro aspecto em que o Brasil se difere dos Estados Unidos é que, no Brasil, os atributos étnicos, físicos ou de gênero são discutidos explicitamente, embora nem sempre de forma confortável. As pessoas chamam-se umas às outras de *gordinho*, *careca* ou *japonês*. A experiência *nikkei*<sup>19</sup> no Brasil frequentemente revela o que muitas vezes fica oculto nos Estados Unidos, onde, a partir da década de 1960,

---

<sup>19</sup> Descendentes de japoneses nascidos fora do Japão.

pressões culturais tenderam a calar as expressões públicas de estereótipos (LESSER, 2008, p.25).

Portanto, no Brasil, a ascensão social tende a causar mudanças nas categorizações raciais e étnicas, e os nipo-brasileiros, de forma geral, alcançaram um êxito econômico. Na década de 1930, era comum que os *nikkeis* fossem transferidos da categoria “amarelo” para a categoria “branco” (LESSER, 2008).

Lesser (2008), exemplifica o mito da Minoria Modelo em seu livro, relatando piadas grosseiras que circulavam após a ascensão dos *nikkeis* na área acadêmica: “Garanta seu lugar na Universidade de São Paulo amanhã: mate um japa hoje” ou a frase grafitada no banheiro das universidades, que dizia: “Enquanto você está aí cagando, tem um japonês estudando”. Schucman (2015), comenta sobre a fala citada no início desse subcapítulo, dizendo que o japonês, mesmo que esteja no Brasil pelo mesmo número de gerações que um brasileiro descendente de um imigrante russo, por exemplo, é considerado japonês, e não brasileiro.

Segundo Lesser (2008), os *nikkeis* resistiram e ao mesmo tempo se adaptaram à ideia de si mesmos como a minoria modelo. Alguns participavam entusiasticamente de instituições comunitárias formais, de escala restrita ou ampla. Já outros rejeitavam essa participação e suas implicações. Para muitos nipo-brasileiros a endogamia era de extrema importância, enquanto para outros a exogamia era a norma. Alguns os viam como inassimiláveis estrangeiros, mesmo depois de gerações de cidadania brasileira. Outros os viam como “cidadãos-modelo”, onde havia todos os estereótipos e a precariedade dos mesmos. A maioria aceitava ambos os pontos de vista, simultaneamente, aplicando-os de acordo com a situação.

Sobre essa ambivalência, é possível realizar um paralelo com o que Lélia Gonzalez discorre sobre a noção de *objeto a*, em relação a figura da mulata. De acordo com Gonzalez (1984):

Quando se diz que o português inventou a mulata, isso nos remete exatamente ao fato de ele ter instituído a raça negra como objeto a; e mulata é crioula, ou seja, negra nascida no Brasil, não importando as construções baseadas nos diferentes tons de pele (GONZALEZ, 1984, p.240).

Ambra (2019) comenta sobre essa citação, afirmando que a abjeção em jogo é a invenção discursiva da mulata que está, simultaneamente, no domínio de uma grande opressão e de uma verdade e desejos inseparáveis da constituição do sujeito brasileiro. Para a psicanálise, o objeto a – Lacan considera como sua única contribuição à psicanálise – é, por um lado, um objeto/dejeto, já que é expulso do domínio do partilhável, da inteligibilidade, do compreensível e do humano, mas, por outro, é também percebido como *objeto causa do desejo*. Ou seja, é ele quem está por trás de toda empresa que movimenta o sujeito, tanto histórico quanto do inconsciente.

O paralelo pode ser realizado em relação aos nipo-brasileiros que eram percebidos enquanto Perigo Amarelo, inassimiláveis à população brasileira, vistos como eternos estrangeiros, mas ao mesmo tempo são exaltados como a Minoria Modelo trabalhadora e dedicada. São etnicamente impenetráveis e rígidos (e, logo, não verdadeiramente brasileiros) e, por outro lado, considerava-se que a nação brasileira se tornaria melhor ao se tornar “mais japonesa” (LESSER, 2008).

Kebbe (2021), levanta três problematizações presentes no mito da minoria modelo. A primeira é que para fazer parte dessa minoria exemplar e valorizada, no caso dos asiáticos, era preciso se submeter aos costumes e o modo de vida americano em detrimento das tradições e culturas do país de origem. É possível observar esse problema a partir da fala de Chu (1970), publicada no *The New York Times*:

Se você tem a habilidade e pode se adaptar ao jeito americano de falar, vestir e fazer coisas, então não importa mais se você é chinês. (Em tradução livre. Chu, 1970. Citado por KEBBE, 2021)

O mito da Minoria Modelo e o fato de não se enxergar a “cor”, demanda esquecer os eventos de discriminação de um grupo em favor da igualdade e da meritocracia individual (Tradução nossa. ENG; HAN, 2018). Esse problema, então, é de pressupor que só é possível fazer parte dessa minoria, se o asiático é dócil. Isso está relacionado ao mito da docilidade, muito disseminado a respeito dos asiáticos.

O segundo problema é que, ao se pensar em uma minoria modelo, isso significa que as outras minorias não são tão boas. Essa é a forma que, segundo Kebbe (2021), os americanos irão produzir seu racismo, já que existem minorias que não são desejadas. O terceiro e último problema é em relação a disseminação do sonho americano, pois sabe-se que não serão todas as minorias capazes de conquistar esse sonho, partindo do pressuposto de que existem minorias mais desejáveis do que outras.

Ainda, ao se propor uma minoria modelo, há o achatamento e a eliminação da diversidade e das trajetórias individuais dentro dessa própria minoria. Parte-se do pressuposto de que os japoneses, chineses e coreanos são a mesma coisa, não importa de onde vieram. A identidade que marca esse povo são os *Asian Americans* e, assim, exclui a possibilidade de reivindicação identitária de qualquer grupo (KEBBE, 2021). Defende-se, na presente pesquisa, que mesmo que o mito da Minoria Modelo seja, no Brasil, mais disseminado em relação aos japoneses e seus descendentes, a questão da eliminação das trajetórias e diversidades individuais segue sendo a mesma, pois continua limitando as possibilidades de vivências e subjetividades. Veremos isso em alguns exemplos posteriormente.

O estereótipo da minoria modelo é um mito porque homogeneiza amplamente a disparidade dos asiáticos americanos e os grupos de imigrantes asiáticos através de generalizações destes como economicamente e academicamente bem-sucedidos, sem nenhum problema social. Dessa forma, o estereótipo acaba por negar o hibridismo, a heterogeneidade e a multiplicidade de diversos indivíduos asiáticos americanos e grupos que não se identificam com os ideais dessa minoria (Tradução nossa. ENG; HAN, 2018).

Ishikawa e Santos (2018), em seu estudo sobre psicólogos *orientais*<sup>20</sup>, estereótipos e relações étnico-raciais no Brasil, ao entrevistarem sujeitos asiáticos, relataram que eles demonstraram incomodo em relação aos estereótipos que lhes foram atribuídos, porém poucos se permitem expressar ou sentir tal incomodo. Isso pode evidenciar que a racialização do asiático, além de naturalizada, é aparentemente inofensiva (o que corrobora para o mito da docilidade), uma vez que o pertencimento étnico-racial não gera desigualdades e que os estereótipos são percebidos como “positivos”.

Os autores também elencam situações em que tais atributos adquirem caráter indesejado, principalmente em relação ao trabalho:

[...] quando eu entrei [no trabalho atual], ele [outro funcionário] me olhou e falou “ferrou” para as meninas que trabalham aqui [...] “o cara é japonês [...] “meu último chefe era japonês, era carne de pescoço, terrível, duro, exigente, nunca deu um sorriso, não tem vínculos afetivos emocionais, só cobrança” [...]. Então quando eu entrei aqui ele ficou impactado negativamente (homem, 44 anos).  
“Ah, só podia ser uma japonesa sistemática, chata, de querer tudo certinho” [...] numa sutileza ou outra, você vê um comentário do tipo “é japonesa mesmo, então é uma chata”, se eu vou implicar ou vou reclamar de alguma coisa (mulher, 38 anos) (ISHIKAWA; SANTOS, 2018, p.9)

---

<sup>20</sup> Nesse caso, optou-se por manter o termo utilizado pelos autores.



Assim, os atributos de seriedade e dedicação são facilmente convertidos em inflexibilidade, rigurosidade e exigência exacerbada. O estudo de Santos e Acevedo (2013), também demonstra isso. As autoras investigaram a incidência de asiáticos representados em revistas publicitárias no Brasil, e concluíram que nenhum asiático apareceu em anúncios de revistas femininas. Muitos desses anúncios utilizavam-se do apelo voltado para o divertimento e a emoção em suas construções imagéticas, de forma que a representação nula de asiáticos nessa revista pode sugerir que o grupo não é percebido como emotivo e caloroso pelo povo brasileiro.

Ishikawa e Santos (2018) relatam uma entrevista:

[...] tem uma percepção de como são os japoneses, os orientais, o cara quieto, sisudo, fala pouco, e pela minha formação, meu jeito, é totalmente diferente. E isso causa muitas vezes um estranhamento, do tipo “mas... você é mesmo japonês?” [...] como uma brincadeira, do tipo “você é um falso japonês, porque japonês não é assim” (Entrevista 5, homem, 44 anos) (ISHIKAWA; SANTOS, 2018).

Isso corrobora para o reforço de um outro elemento constituinte do estereótipo da Minoria Modelo, ligado a percepção social de que o asiático é um indivíduo centrado e sério, pouco interessado em assuntos como diversão e lazer (SANTOS; ACEVEDO, 2013).

Uma das possíveis formas de compreensão acerca do mito da Minoria Modelo pode se dar a partir das contribuições freudianas acerca da instância do Supereu (ou superego)<sup>21</sup>. Antes de chegar nesse ponto, façamos uma breve digressão em torno da teoria freudiana. Freud utiliza pela primeira vez o termo “Supereu” em 1923, ao postular a segunda teoria do aparelho psíquico (ou segunda tópica)<sup>22</sup>, porém começa a introduzir de forma prematura em *Introdução ao Narcisismo* (1914), a partir do conceito de *Ideal do Eu*<sup>23</sup>. O Supereu, é uma das instâncias da personalidade, herdeiro do Complexo de Édipo, e se constitui pela interiorização das exigências parentais.

---

<sup>21</sup> Optou-se por utilizar a tradução da Companhia das Letras.

<sup>22</sup> A primeira tópica freudiana diz respeito às instâncias psíquicas: consciente, pré-consciente e inconsciente. Já a segunda tópica está relacionada ao Eu, Supereu e Id.

<sup>23</sup> *Ideal do eu*: instância da personalidade resultante da convergência do narcisismo (idealização do ego) e das identificações com os pais, com os seus substitutos e com os ideais coletivos. Enquanto instância diferenciada, o ideal do Eu constitui um modelo a que o sujeito procura conformar-se (LAPLANCHE, PONTALIS. 1982, p.222).

O termo, introduzido por Freud em *O eu e o Id* (1923), é entendido como uma instância que se separou do Eu e parece dominá-lo. Freud o compreende a partir de estudos sobre o luto patológico ou a melancolia, onde o sujeito se deprecia e critica. O que diferencia essa concepção de uma consciência moral, é que o Supereu pode operar de maneira inconsciente. Dessa forma, percebeu que as autorrecriações presentes nas neuroses obsessivas não eram necessariamente conscientes (LAPLANCHE; PONTALIS, 1982, p.498). De acordo com Freud (1932), portanto, o sentimento de culpa é uma expressão da tensão entre o Eu e o Supereu.

Primeiramente, o papel que o Supereu irá assumir é desempenhado pelo poder externo, ou seja, a autoridade parental. Os pais exercem uma influência na criança, governando e concedendo provas de amor e ameaças de castigo, que acabam por atestar a perda do amor e o temor por si mesmo. Essa angústia é precursora da posterior angústia moral. Mais tarde é criada a situação secundária, onde o obstáculo externo é internalizado, o Supereu toma o lugar da instância parental e então dirige, ameaça e observa o Eu, bem como os pais faziam com a criança.

Ao longo do desenvolvimento, o Supereu também agrega a influência de pessoas que tomaram o lugar dos pais, como mestres, educadores e modelos ideais. Ele é também o portador do Ideal do Eu, aquele em que o Eu se mede e busca se igualar, onde se empenha em satisfazer uma demanda de perfeição. Esse ideal é a velha ideia que a criança tinha dos pais, de admiração e perfeição. Segundo o autor:

Para nós, o Supereu é o representante de todo limite moral, o advogado do anseio por perfeição, em suma, aquilo que pudemos apreender psicologicamente do aspecto dito elevado da vida humana. Como ele próprio remonta a influência dos pais, educadores etc., sua importância ficará mais clara se nos voltarmos para essas fontes. Via de regra, os pais e autoridades análogas seguem, na educação da criança, os preceitos do seu próprio Supereu. Não importando como o seu Eu tenha se arranjado com o seu Supereu, na educação da criança eles são rigorosos e exigentes (FREUD, 1932, p.205).

Souza (1983), discorrendo acerca do indivíduo negro, afirma que este é aquele em que o Ideal do Eu é branco. É aquele que nasce e sobrevive mergulhado em uma ideologia que lhe é imposta pelo branco enquanto um ideal a ser atingido e que reforça a luta para realizar esse modelo. Ao construir um Ideal do Eu branco, a primeira regra imposta ao negro é a negação, expurgar qualquer “mancha negra” e, as vezes essa rejeição pode vir a violentar o corpo físico, para algo além até do corpo biológico – o corpo erógeno.

Sales (2018), em sua dissertação *Considerações psicanalíticas acerca do racismo no Brasil*, pensa na exigência, para o negro, de “ser duas vezes melhor”, a partir do Supereu freudiano. Segundo a autora, o “ser o melhor” aparece como uma estratégia pelo sujeito negro para dar conta de uma exigência interna – advinda do Supereu – e também externa, com o objetivo de aumentar as chances de ser aceito socialmente. Segundo Souza (1983): *o relacionamento entre o Eu e o Ideal do Eu é vivido sob o signo da tensão. E como não sê-lo, se o Supereu bombardeia o Eu com incessantes exigências de atingir um Ideal inalcançável?* (SOUZA, 1983, p.38).

Sales (2018), retoma Gordon (2008) no prefácio de *Pele negra, máscaras brancas* (1952), ao afirmar que essa exigência confere uma perda antes que o sujeito negro tenha consciência de sua existência e os fixa em uma situação melancólica e neurótica. Essa melancolia é, portanto, um dos possíveis efeitos da tirania do Supereu sofrida pelos negros, podendo acarretar perda da autoestima, sentimento de culpa e inferioridade.

O estudo de Souza (1983) e Sales (2018) nos fornece importantes contribuições, porém, uma ressalva há de ser feita: entendemos o perigo de, ao trazer considerações psicanalíticas, subjetivar ou psicologizar determinadas questões e sofrimentos que concernem ao racismo, a relações de dominação e colonização. Assim, buscar compreender de onde o sujeito fala e é falado, é extremamente relevante e um cuidado necessário para a escuta do sofrimento, buscando evitar individualizar sintomas sociais, estruturais, e relacionados a outros valores culturais.

Ueno (2008) comenta, por exemplo, que muitos psicanalistas são influenciados por valores éticos do Ocidente, com base religiosa no cristianismo, no judaísmo e na ideia de controlar os impulsos irracionais a partir de sanções universais divinas. Para explicar mecanismos que envolvem a culpa, tendem a enfatizar por um lado o Supereu e, por outro, conceitos como autonomia e individuação. Porém, em relação aos valores da sociedade tradicional japonesa, há uma ênfase maior no conceito de pertencimento, e um Ideal do Eu definido em relação ao papel social do comportamento. A autora cita o antropólogo George DeVos (1986):

(...) num texto revisado a partir de outro anterior, escrito em 1960, a respeito do tema, descreve a socialização das crianças japonesas. Num processo de treinamento, essas crianças, no contato com os outros, aprendem mais e mais a serem diplomáticas, suprimindo impulsos e sentimentos que possam ser desfavoráveis às relações sociais dentro do grupo ao qual pertencem. Desde cedo, então, internaliza-se a necessidade de se comportar no papel apropriado e, para tanto, aprende-

se a ser sensível ao protocolo e estar atento aos sentimentos dos outros (UENO, 2008, p.46).

Entende-se que, embora a presente pesquisa tenha o enfoque nas comunidades amarelas no Brasil e, mais especificamente, nesse momento, a população japonesa e seus descendentes, a consideração levantada por Ueno (2008) é relevante. Isso porque os valores culturais de uma sociedade podem vir a ser transgeracionais, de maneira consciente ou inconsciente, em um núcleo familiar, por exemplo. Portanto, pode ser também uma forma de compreensão mais apropriada e menos voltada aos valores Ocidentais.

Retornando à questão do mito da Minoria Modelo, os autores Eng e Han (2018), comentam que a influência desse estereótipo em nosso imaginário coletivo contemporâneo funciona também como um *mecanismo de melancolia*, facilitando o apagamento e a repressão de identidades asiático-americanas, bem como as histórias de exclusão e discriminação. Essas histórias e identidades podem retornar apenas como um tipo de presença fantasma.

A teoria freudiana acerca da melancolia oferece um modelo provocativo para considerar os processos de assimilação nos Estados Unidos, e como a depressão pode estar relacionada a questões raciais. Nos Estados Unidos atualmente, a assimilação na cultura *mainstream* para pessoas não brancas continua significando adotar um conjunto de ideais e normas de dominação como a branquitude, heteronormatividade, valores familiares de classe média e tradições religiosas judaico-cristãs. A exclusão dessas normas – a perda reiterada da branquitude como ideal – estabelece uma estrutura melancólica de assimilação e processos de racialização justamente como uma série de integrações falhas e mal resolvidas.

Portanto, o que os autores defendem é que a medida em que os ideais da branquitude para os asiáticos-americanos e outros povos não brancos permanecem inatingíveis, os processos de assimilação são suspensos, conflituosos e não resolvidos. E a não resolução desse processo coloca o conceito de assimilação dentro de uma estrutura melancólica.

Eng e Han (2018), compreendem que ao configurar a melancolia e a assimilação dessa forma particular, é importante desafiar a afirmação freudiana de que a melancolia advém de uma “disposição patológica” que emerge de uma perturbação de uma psicopatologia intrassubjetiva ao invés de uma relação intersubjetiva. Em uma análise, a

dificuldade em superar ideais inatingíveis da branquitude é uma questão menos individual do que coletiva e social.

Ainda, de acordo com os autores, para ocupar a posição de Minoria Modelo, os sujeitos asiáticos americanos devem se submeter a um modelo econômico, mais do que um modelo político e cultural de legitimação. Até hoje, as *pressões sociais e parentais* ditam que esses estudantes devem optar por carreiras profissionais “seguras” e bem-vistas – médico, engenheiro, advogado – do que a escolha pelos desejos individuais e o bem-estar psíquico. Se valoriza o fazer bem *versus* sentir-se bem. Os asiáticos não devem contestar a ordem dominante das coisas; não devem balançar o *status quo* ou chamar atenção para si mesmos (Tradução nossa. ENG; HAN, 2018).

Ishikawa e Santos (2018), apresentam duas falas de entrevistadas asiáticas que exemplificam essas pressões sociais/parentais:

Há expectativas em relação ao oriental, uma expectativa sempre muito forte em relação às ciências exatas, desde o início da educação infantil. “Se é oriental, tem que ser bom em matemática” ou “sendo oriental vai ter dificuldades em língua portuguesa”. E veja como eu caio nessa, minha neta que tem 4 anos, ela faz continha já de cabeça [...] e eu falo “é [sobrenome japonês] mesmo!”. É brincadeira, obviamente eu não acredito nisso, mas para ver como a gente acaba reproduzindo esses estereótipos (Entrevista 8, mulher, 60 anos)

Eu acho que eu reproduzi muito a expectativa, nesse ponto muito forte, a expectativa do meu pai, que era oriental, assim “tem que ir bem na escola” e ao mesmo tempo “o filho tem que ser obediente”. Então eu sempre tive uma preocupação muito grande em ir bem na escola [...] nunca repeti de ano, sempre tirei notas altas (Entrevista 8, mulher, 60 anos) (ISHIKAWA; SANTOS, 2018, p.7-8)

Ueno (2020), cita Bitá Zakeri (2015), ao afirmar que o mito da Minoria Modelo tem impactos psicológicos tais como: ansiedade e estresse em razão da constante vigilância para cumprir as exigências; crises de identidade quando os altos padrões normativos em termos educacionais não são atingidos, ou em relação aos comportamentos e status social estabelecidos e; sentimentos de rebeldia e vergonha contra a cultura de origem, dificultando o pertencimento e os laços com o grupo étnico. Ademais, em situações cotidianas em que há hostilidades entre brancos e negros, os asiáticos e sua presumida passividade são colocados como bodes expiatórios desses conflitos.

Ainda, não são apenas os japoneses e seus descendentes que vivenciam essas expectativas externas. O estudo de Yang (2011), realizado com entrevistados coreanos da Geração 1.5, ilustra a partir da fala de um dos entrevistados:

O maior preconceito que vi contra os meus pais era referente à língua, com a qual eles tinham muita dificuldade de aprender. Era duro ver meus pais serem zombados e mal-entendidos pela limitação da língua. Até eu zoava dos meus próprios pais. Pessoalmente, como todos os outros coreanos devem ter passado, era muito chato ouvir que eu era japonês, e que era tudo mesma coisa. E o estereótipo dos colegas de escola de que todo coreano é inteligente, que sabe muito bem a matemática, e ser cobrado por isso era angustiante, muitas vezes (Gwak Tae-gyeong. Citado por YANG, 2011, p.431).

Gwak, comenta sobre uma frustração por sentir que não conseguia se envolver mais profundamente com os colegas brasileiros, mesmo que tentasse. Contudo, sua maior frustração foi porque quanto mais tentava se aproximar do mundo dos brasileiros, mais tinha de lutar *para se aceitar como ele era e não como o estereótipo que eles tinham com os orientais em geral – o “CDF”* (Gwak Tae-gyeong. Citado por YANG, 2011, p.431).

Enquanto à primeira vista o estereótipo da minoria modelo parece positivo – ou até inofensivo – esse rótulo torna a minoria mais vulnerável. Isso porque os indivíduos do grupo que não correspondem com o estereótipo sentem-se pressionados socialmente a moldarem sua forma de interação com o mundo e sua personalidade, a nível de algumas pessoas vivenciarem baixa autoestima, depressão e outros distúrbios ligados à essa situação (SANTOS; ACEVEDO, 2013). Aqui faz-se a correlação com a melancolia advinda das exigências do Supereu.

Eng e Han (2018) comentam ser uma dificuldade constante para pacientes e estudantes asiáticos americanos articularem ou reconhecerem seus desejos. O estereótipo da Minoria Modelo demanda não só uma autossuficiência rígida, mas também passiva e conformada. Os autores citam Lacan ao falarem sobre a ideia de sujeito como um sujeito de desejos, e o conceito de Antonio Viego (2007) que descreve o processo de colocar a necessidade acima do desejo como uma produção psíquica de um “sujeito morto”, morto para seu desejo. Assim, a medida em que as pressões sociais e parentais enfatizam a necessidade e não o desejo, a melancolia e a pulsão de morte não ficam muito distantes.

Mais uma última consideração acerca do Supereu faz-se relevante. De acordo com Freud (1932):

A humanidade nunca vive inteiramente no presente; o passado, *a tradição da raça e do povo* prossegue vivendo nas ideologias do Supereu, apenas muito lentamente cede às influências do presente, às novas mudanças, e, na medida em que atua através do Supereu, desempenha um grande papel na vida humana, independentemente das condições econômicas (Grifo nosso. FREUD, 1932, p.206).

Essa citação nos torna expressiva para que possamos compreender diversos processos já citados na presente pesquisa. É possível refletir acerca do mito da democracia racial no Brasil, e a crença de que no país não há preconceito. Isso sendo entendido enquanto imperativo é o que nos parece dificultar os debates acerca das questões raciais, bem como a não assimilação dos amarelos como parte constituinte da população brasileira, estando constantemente sendo colocados no lugar de eternos estrangeiros.

Ainda, partindo desse pressuposto de tradições e valores sociais transmitidos de Supereu para Supereu, compreende-se também a respeito do Orientalismo e sua força presente até os dias atuais, ou até mesmo o estereótipo da Minoria Modelo e outras formas de preconceito e discriminação como algo que constitui a subjetividade dos asiáticos e seus descendentes. Subjetividade esta, que tem como possível desdobramento conflitos de identidade e sentimento de culpa e inferioridade ao não atenderem as expectativas que lhes foram impostas. Novamente e, a partir das palavras de Freud citadas anteriormente, retoma-se que a presente pesquisa busca justamente uma mudança, mesmo que lentamente, dessas exigências imperativas internas e externas ao sujeito.

Por fim, e não menos importante, a necessidade de romper com o estereótipo da Minoria Modelo, para além do nível individual, é relevante a nível social. Compreende-se que responder a esse lugar é também se manter em um campo de privilégios que nos foi concedido pelos brancos, aceitando então uma domesticação e corroborando com o estereótipo da docilidade. Aceitar esse lugar é também reproduzir o racismo antinegro e nos coloca contra outros imigrantes, refugiados e minorias, por ser a que “deu certo.” O discurso meritocrático necessita de algo para sustentar sua falácia, e reproduzir o mito da Minoria Modelo é validar a ideologia liberal. Assim, nos tornamos o fetiche e o argumento da supremacia branca e capitalista. *A militância asiática deve ser aliada da luta negra, não um instrumento da branquitude* (KEMI, 2016)<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Outra Coluna, 13/06/2016.

### 3. OS CHINESES: IMAGINÁRIOS NO(S) SÉCULO(S) XIX(XXI)

Em 1841 a China perde a Guerra do Ópio e, devido a isso, há um grande aumento da fome e da desigualdade social. É nesse contexto que os chineses irão se movimentar para a costa e outros países como Malásia e Tailândia, e haverá a imigração intensa para as Américas, principalmente Peru, Cuba e Panamá. Os chineses imigraram para Cuba em grande número, o que causou um incômodo devido à grande mudança no tecido social do país. Percebeu-se, então, um excesso de mão-de-obra barata chinesa: *onde houver mar, se encontrará chineses* (KEBBE, 2021).

Esses imigrantes eram solteiros (diferente da imigração japonesa que vinha em família e/ou casados) e não tinham condições de sobreviver em Cuba com seu próprio dinheiro. Alguns eram prisioneiros de guerra, jogadores endividados, aldeões e fazendeiros que foram expulsos à força. No Peru, eram chamados de *demônios*.

Era uma lógica de escravidão, em que se substituíam o tráfico negreiro pelo tráfico amarelo. Os fazendeiros se beneficiavam pois viam nos chineses uma mão-de-obra melhor do que a do negro (KEBBE, 2021). É importante lembrar do Perigo Amarelo, já citado anteriormente, enquanto uma categoria instável, que transita principalmente entre os japoneses e chineses, e é atravessada por contextos políticos, sociais e históricos. Foi visto que o Perigo Amarelo se deu de forma mais intensa em relação à população japonesa no Brasil, porém, um evento similar em relação aos chineses em terras brasileiras foi a *Questão Chinesa*, tópico que também será abordado adiante.

Retomemos também, que após a derrota do Japão na Segunda Guerra Mundial, a China retorna enquanto perigo, e agora como Perigo Vermelho, por conta da Proclamação da República Popular da China, em 1949. A China ainda mantém esse lugar de ameaça, enquanto o Japão e a Coreia passaram por suas ondas de *soft power*, que auxiliaram na mudança de percepção acerca dessas diásporas. Já os chineses seguem sendo vistos enquanto sujeitos, incivilizados e que não sabem falar a língua dos outros países de forma correta (SHIMABUKO, 2022).

Com a vinda de muitos chineses para a América Latina, passou-se a disseminar discursos contra esses imigrantes, difundindo a ideia de que a China estava realizando um *complot de dominação*. Isso, no século XIX em detrimento da imigração chinesa – e, atualmente (2020), em relação ao 5G<sup>25</sup>, por exemplo. Segundo o general James L. Jones:

---

<sup>25</sup> O 5G é a próxima geração de rede de internet móvel, que irá permitir uma maior velocidade de download e upload de dados, conexões mais estáveis e cobertura mais ampla (Em: BBC News Brasil, 24/07/2018). A



*A tecnologia 5G da Huawei é a versão do século XXI do mitológico Cavalo de Troia*<sup>26</sup>. Assim, no século XIX – e hoje – a imprensa movimentava o sentimento antichinês, argumentando que esse complô era liderado pelo Japão (KEBBE, 2021).

Ainda, o atual presidente Jair Bolsonaro comentou a respeito da Covid-19, como sendo “um plano deliberado chinês para abaixar os mercados do mundo, comprar empresas a preços baixos e dominar o mundo” (URBANO; ARAÚJO; DE MELO, 2020). Os autores citam Chagas (2020) ao afirmar que:

De fato, o discurso orientalista atribuído aos países da Ásia vai assumir múltiplas formas e facetas diante do cenário de pandemia no Brasil, dando um tom particular às representações midiáticas sobre a China. Além das teorias conspiracionistas que apoiam a ideia de que o vírus fora criado para que a China pudesse obter vantagens econômicas diante do caos (URBANO; ARAÚJO; DE MELO, 2020, p.107).

O que se pretende com esse breve paralelo com os dias atuais e, em diversos momentos nesse capítulo, é demonstrar que há aproximações dos discursos tanto no período imigratório quanto atualmente, corroborando com a noção de Perigo Amarelo como sendo um conceito plástico que depende de seu contexto, e com a afirmação de Said (1978), no que diz respeito ao orientalismo e sua permanência. De acordo com Higa (2022), é em momentos de crises financeiras, econômicas, guerras, epidemias e pandemias, que há uma escalada do racismo e da xenofobia. Nesses momentos de crise tem-se condições propícias para circularem os discursos de ódio. No caso da pandemia da Covid-19, o sentimento anti-asiático foi nítido.

No século XIX, os jornais no Peru levantavam a tese da infusibilidade (ou inassimiláveis). Assim, a ideia era a de que os chineses não se fundiam com a sociedade peruana, norte americana (Canadá e Estados Unidos), cubana etc. Eram inassimiláveis porque os costumes e valores são muito diferentes. Alguns estudos se referiam aos chineses como uma raça imunda, corrompida e com costumes depravados.

Nos Estados Unidos disseminava-se o discurso racial e a competição, publicando em jornais a ideia de que os chineses eram atrasados, uma civilização ultrapassada. Em 1877, o Partido dos Trabalhadores da Califórnia realizou uma campanha: *O chinês tem que ir* (Tradução nossa). Era uma campanha de difamação contra os chineses, muito

---

implementação do 5G tem se tornado uma questão de discussão e rivalidade tecnológica entre China e Estados Unidos. A *Huawei*, maior fornecedora de equipamentos de telecomunicações do mundo, vem sendo acusada pelos Estados Unidos de servir como instrumento de espionagem ao governo chinês (Em: BBC News Brasil, 31/10/2020).

<sup>26</sup> Em: El País, 27/05/2019.

parecida com a dos peruanos sobre o chinês ser um *demônio* (KEBBE, 2021). O sentimento antichinês era bastante forte, uma vez que imigrantes e nativos brancos residentes no país viam os imigrantes chineses e seus descendentes como uma competição desleal no mercado de trabalho e em seus negócios, devido a oferta de mão-de-obra mais barata. A imprensa estimulava esse sentimento xenófobo contra os mesmos, retratando as *Chinatowns* (bairros chineses, tradução nossa) como redutos perniciosos, de prostituição, drogas, negócios obscuros e que *disseminavam doenças* (CORRÊA, 2020).

Em 1904, houve a proibição definitiva da imigração chinesa. Os chineses eram inassimiláveis, não eram negros, mas também não eram brancos. Os Estados Unidos, ancorados na ideia de raça, não esta(va) disposto a receber esses imigrantes. Assim, ao invés de construir muros<sup>27</sup>, sancionaram leis que proibiam a entrada dos *coolies*<sup>28</sup> (KEBBE, 2021).

O racismo institucionalizado nos Estados Unidos intensificou a sinofobia (xenofobia contra chineses) da população branca, acarretando dois episódios entre trabalhadores imigrantes brancos e chineses: *Rock Spring Massacre*, em Wyoming, em 1885 onde houve 28 mortos; e *Hells Canyon Massacre*, em Oregon, em 1887, acarretando 34 mortes (CORRÊA, 2020).

Segundo Kebbe (2021), os chineses eram vistos como vilões, culpados pela falta de desenvolvimento econômico, pela anomia social e pela falta de valores morais. Eram percebidos como uma má influência para crianças e filhos. Eram sujos pois não tomavam banho, comiam carne de insetos e cachorros, sendo então uma característica de pessoas atrasadas. A percepção dos chineses enquanto vilões foi transposta para os japoneses também, como pode-se perceber anteriormente.

Façamos um breve paralelo com os dias atuais: no Brasil, no início de fevereiro de 2020, um vídeo postado em uma rede social “viralizou” na tentativa da estudante Marie Okabayashi, descendente de japoneses, identificar a mulher que lhe fez comentários racistas no metrô do Rio de Janeiro: “olha a chinesa saindo, sua chinesa porca”, “nojenta”, “fica espalhando doença para todo mundo” (CORRÊA, 2020, p.138).

---

<sup>27</sup> Paralelo com o acontecimento em 2016, em que o antigo presidente Donald Trump prometeu construir um muro ao longo da fronteira entre o México e os Estados Unidos, visando impedir a passagem de pedestres e veículos (Em: BBC News Brasil, 25/01/2021).

<sup>28</sup> “*Coolie* é um termo em inglês usado historicamente para designar trabalhadores braçais oriundos da Ásia, especialmente da China e da Índia, durante o século XIX e início do século XX. Atualmente, nos países de língua inglesa, o termo é considerado como um apelido pejorativo e racista para as pessoas de ascendência asiática.” (UENO, 2020, p.50)

Ainda, Corrêa (2020) comenta que a forma como a mídia ocidental aborda a questão dos hábitos alimentares e mercados chineses contribui diretamente para a exotização da China e da população a partir da construção de uma imagem estereotipada. A impressão deixada por essas abordagens faz com que as pessoas pensem que se um chinês estiver na rua e, ao ver um cachorro, iria devorá-lo naquele momento. A autora cita Chang-Sheng (2004) ao comentar que o que se oculta é o fato de que ao longo da história da China, um país de vocação agrária, a cultura alimentar foi moldada a partir de muitos períodos de carestia na produção de alimentos e por políticas públicas desastrosas, como durante a Grande Fome (1958 -1962), que matou cerca de 20 milhões de pessoas (CORRÊA, 2020).

Veremos a seguir que a persistência desses estereótipos também se deu (e ainda se dá) no Brasil, o que confirma a influência dos países do Ocidente para a construção desse imaginário, bem como a força do Orientalismo.

### 3.1. OS CHINESES NO BRASIL

Figura 6 – *Plantation chinoise de thé dans le Jardim botanique de Rio de Janeiro*



(Johan Moritz Rugendas, 1835)

Data de 1814 a entrada de aproximadamente 300 trabalhadores chineses ao Brasil, vindos de Macau, para darem início à cultura do chá no Jardim Botânico do Rio de Janeiro, por iniciativa do Conde de Linhares. Ao longo do século XIX, cerca de dois ou três mil chineses vieram para o Brasil na tentativa – frustrada – de substituir a mão-de-obra escrava do negro, pelo amarelo “livre” (LEITE, 1992)

O resultado da vinda desses trabalhadores em 1814 não foi bem-visto. O fracasso deveu-se, em grande parte, ao fato desses “agricultores” serem na verdade *coolies* chineses. Estudos apontam que parte desses trabalhadores não tinha interesse e nem experiência no plantio de chá; as condições climáticas e do solo não eram boas, o que acarretou um produto de qualidade inferior, se comparado ao que estava sendo importado para o Brasil.

Os maus tratos sofridos pelos trabalhadores nas plantações do Jardim Botânico também contribuíram para a fuga de muitos deles, e fez com que se dispersassem para São Paulo e Minas Gerais, tornando-se pequenos comerciantes e mascates. Outros acabaram fixando-se no Rio de Janeiro, ocupando-se no Beco dos Ferreiros, onde o cronista Vivaldo Coaracy (1882-1967) denominou como *um esboço de bairro chinês do Rio de Janeiro* (DEZEM, 2005).

Pode-se correlacionar esse olhar pejorativo de Coaracy, no século XIX, com as discriminações contra as *Chinatown*s após o surto do Coronavírus em 2020. Há relatos de queda no comércio de imigrantes chineses em metrópoles ocidentais, como em Toronto, e casos de consumidores chineses saudáveis sendo impedidos de se hospedar ou fazer compras em diversos lugares no mundo; ou ainda a ilustração de reportagens sobre o Covid-19 com fotos de *Chinatown*s e pessoas com traços asiáticos<sup>29</sup>.

É possível afirmar que foi o *olhar europeu* que suscitou curiosidade e interesse, em meados do século XIX, pela presença dos chineses em terras brasileiras. Viajantes europeus de passagem pelo Rio de Janeiro registraram as primeiras referências da imagem dos chineses no Brasil. Dezem (2005), afirma que foram essas impressões, gravadas por artistas/naturalistas, baseadas no *ethos* europeu em relação aos chineses, que colaboraram para construir o imaginário não só dos chineses, como também dos imigrantes de origem asiática como um todo.

---

<sup>29</sup> Em: BBC, 31/01/2020

Além de Rugendas (1802-1858), pintor alemão e autor da obra presente no início desse capítulo, também explicitar-se-á dois trechos do jornalista francês, Charles Ribeyrolles, com o objetivo de ilustrar o imaginário sobre os chineses no Brasil:

Quereis chineses? Há aqui alguns que fazem negócio ou mendigam, e como são tristes esses filhos do céu, andrajosos, de olhar mórbido, e fala anasalada (RIBEYROLLES, 1859, v.2, p.65).

Espera-se colonizar com os chins, *coolies*, os malaios e todas essas raças degeneradas do Oriente, que são a *lepra humana*? Já se experimentou a espécie do celeste Império. O que foi que deu? Nada. O Brasil, por outra parte, já está farto dessas famílias cruzadas e bastardas que não constituem um povo. O que lhe é preciso, é o sangue da Europa, a atividade e a ciência da Europa (RIBEYROLLES, 1859, v.3, p.173).

É curioso perceber a atualidade do discurso de Ribeyrolles, que compara os chineses – e os asiáticos – com doença. Isso foi amplamente disseminado durante a pandemia do Covid-19. Urbano, Araújo e De Melo (2020) comentam em seu artigo sobre uma notícia em que os asiáticos amarelos se tornaram o “rosto” da pandemia. Ainda que a doença estivesse sendo falada em várias partes do mundo e que seja transmitida por todos os grupos étnico-raciais, a notícia destacava que existia uma grande tendência a utilizar fotos de asiáticos para referir-se à doença e nomeá-la de “coronavírus chinês”. Aqui, é importante lembrar a perspectiva em que a sociedade está ancorada até os dias de hoje: o *ethos* europeu.

Ribeyrolles não fugia disso. Ele compartilhava do discurso de Gobineau e comparava as *raças degeneradas do Oriente* à doença, algo que também será amplamente percebido ao discorrer sobre a imigração japonesa ao Brasil, mais especificamente no período do Perigo Amarelo. Curiosamente o autor não cita os japoneses entre essas raças do Oriente, porém, ao mesmo tempo, vai confirmando a tese de Dezem (2005) a respeito do imaginário sobre os chineses ser decisivo para o imaginário sobre os imigrantes de origem asiática.

Em 1855, chegam ao Rio de Janeiro 303 *chins*, vindos de Singapura, devido ao negociante Manoel de Almeida Cardoso. Os resultados não foram satisfatórios. No mesmo ano também houve a entrada de mais 368 *chins*, que trabalharam para os senhores Cochrane e Dr. Locaille, mas os dispensaram dentro de pouco tempo. Em poucos dias estavam na rua, sem a possibilidade de encontrar trabalho. E, pouco a pouco, transformaram-se em moradores de rua (ELIAS, 1973).

Os fazendeiros acusavam os *chins* de indisposição e morosidade ao trabalho, alguns se rebelaram e outros acabaram sendo castigados corporalmente. Os contratos foram cancelados devido aos chineses serem, de acordo com os fazendeiros: indisciplinados, indolentes, prejudiciais e inúteis. A mentalidade dos fazendeiros, calcada em uma relação senhor/objeto de trabalho, colocava o *chim* como se fosse um “novo escravo”, já que não havia interesse algum em adaptar o trabalhador chinês à sociedade brasileira (DEZEM, 2005).

Desde o início do século XIX já havia uma forte pressão, principalmente da Inglaterra, para que Portugal finalizasse o tráfico de escravos entre a África e o Brasil. Essas pressões se tornaram ainda mais presentes depois de 1822. (LEITE, 1992). Foi somente em 1850, com o fim do tráfico transatlântico de escravos, que a imigração chinesa passou a ser vista como uma alternativa para substituir a mão-de-obra escrava africana. Entre 1855 e 1856, houve a importação de alguns trabalhadores chineses para o Brasil. O fracasso dessa iniciativa se deu, segundo relatos oficiais, aos encarregados do recrutamento que não se preocuparam com a qualidade de vida dos trabalhadores. O fracasso também recaiu sobre os patrões, ao tratarem os chineses “como se fossem africanos escravos”.

Mesmo com a falha dessa iniciativa, ainda havia interessados em trazer os chineses para o Brasil pois não restava outra opção, visto que as tentativas de estabelecer parcerias com os imigrantes europeus foram malsucedidas e as portas se fecharam para essa alternativa naquele momento. Devido a isso, a imigração chinesa passou a ser debatida em livros, jornais, no parlamento e em instituições técnicas, como a Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional na década de 1860 e no início da seguinte (ANTÔNIO RÉ, 2018).

Em 1855, o *Jornal do Commercio* publicou a opinião do fazendeiro e advogado Luís Peixoto Lacerda de Werneck:

A raça chinesa estacionária de uma civilização duvidosa inerte no progresso, há de ceder lugar, de ser extenuada e destruída pelas nações propectas da Europa e da América [...] na China trabalha-se como se trabalhava há cerca de 500 anos, época em que a visitou Marco Polo [...] (LESSER. Citado por. DEZEM, 2005, p.57).

Werneck tem um discurso sobre os *chins* como aqueles atrasados, assim como era disseminado nos Estados Unidos, principalmente no Estado da Califórnia. Os chineses eram muito diferentes dos valores dos brancos, que eram vistos como o motor da

civilização. Assim, esse povo era percebido como pagão (já que não eram cristãos), ultrapassados, atrasados, e uma civilização perdida no tempo (KEBBE, 2021).

Por conta dos estereótipos veiculados sobre o chinês, as possibilidades de sucesso de sua vinda para o Brasil tornaram-se efêmeras. Antes mesmo de haver uma imigração em grande número de imigrantes chineses, os estereótipos negativos com relação a esse povo eram quase hegemônicos nos debates. As impressões negativas ficam evidentes na declaração do Conselheiro Manoel Felizardo de Souza e Mello, diretor da Repartição Geral de Terras Públicas, que demonstrou um certo “alívio” e avaliou a experiência com os *chins* como um *péssimo resultado, e por feliz nos devemos dar por nos acharmos livres de nova importação de semelhante gente que de certo ninguém mais receberá* (DEZEM, 2005, p.58).

Um contraponto aparecia devido à interesses da grande lavoura escravista, que não via o trabalho livre do imigrante europeu como uma possibilidade para substituir o escravo e, assim, era necessário procurar outra solução, já tendo em vista as experiências com os chineses em outros países, como colônias da França e da Inglaterra, e algumas regiões do Peru, União Americana e Nova Granada. Partidário dessa ideia, o jornalista e ministro republicano Quintino Bocaiúva publicava, em 1868, que não via outra saída para a lavoura onerada de compromissos, que estava falida e necessitava de créditos agrícolas e de braços. Ele defendia a imigração chinesa, dizendo ainda ser superior a europeia. Contudo, não deixou de mencionar os defeitos: *os chineses eram exigentes quanto aos salários, amantes do jogo, renitentes à disciplina que os impedisse jogar; eram de natureza moral pervertida* (ELIAS, 1973, p.701).

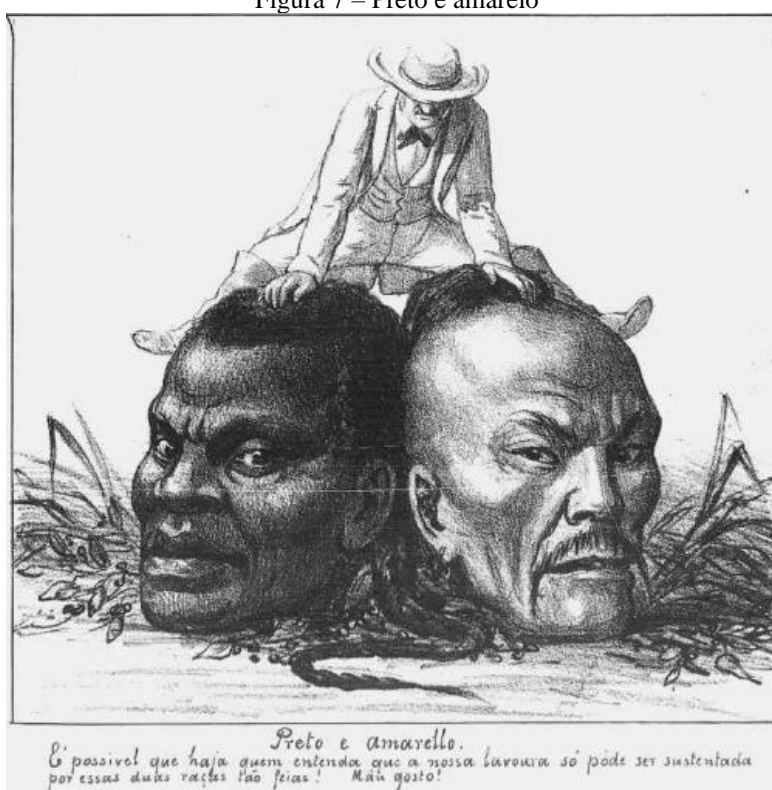
O interesse daqueles que defendiam a imigração chinesa estava diretamente ligado à questão econômica, pois os *chins* mostravam-se menos onerosos aos fazendeiros, se comparado aos europeus. De acordo com Bocaiúva, *a questão da necessidade sobrepõe-se ao preconceito*. Assim, a polêmica pairava sobre a discussão da transição de mão-de-obra escrava para a assalariada, em que era necessário escolher entre adotar o trabalhador nacional ou estrangeiro (DEZEM, 2005).

Visconde de Mauá via como oportuna a contratação de mão-de-obra asiática. Sugeriu que viessem ao Brasil 100 mil chineses por ano, embora o governo tivesse que arcar com o custo das passagens de retorno daqueles que não produzissem. Contudo, afirmava que o regime de trabalho deveria ser de semisservidão. Mesmo sendo considerados como não-assimiláveis, eles eram a opção que convinha como sustentáculo da grande propriedade.

É importante ressaltar que na segunda metade do século XIX, o Brasil enfrentava a crise de mão-de-obra, agravada pela supressão do tráfico negreiro, a pressão inglesa e a campanha abolicionista. E, quando a escravidão já havia se tornado insustentável, a lavoura cafeeira se ressentia dos efeitos da abolição do tráfico africano. Assim, devido a carência de mão-de-obra é que passam a considerar os chins como uma solução intermediária entre o trabalho livre e o trabalho escravo (ELIAS, 1973).

### 3.2. A QUESTÃO CHINESA: OS (IN)DESEJÁVEIS CHINS

Figura 7 – Preto e amarelo



Legenda: *é possível que haja quem entenda que a nossa lavoura só pode ser sustentada por essas duas raças tão feias! Mau gosto!*

(Angelo Agostini, 1881. Fonte: Revista Ilustrada. Rio de Janeiro, Nº 258, jul. 1881.)

Em 1870, o debate sobre a questão da mão-de-obra asiática foi retomado com todo o vigor. Assim, as discussões a respeito da introdução de trabalhadores chineses se transformaram, em 1879, na *Questão Chinesa*. Concentrou-se, pela primeira vez na história do Brasil, um debate com elementos de cunho político, econômico e racial (DEZEM, 2005). Explicitar-se-á, primeiramente, alguns pontos relevantes que precedem



a *Questão Chinesa*, com o objetivo de situar o leitor a respeito das discussões, estereótipos e o imaginário acerca do *chim*.

A Diretoria da Sociedade Importadora de Trabalhadores Asiáticos (DSITA) publicou, em 1877 a obra *Demonstração das convivências e vantagens à lavoura do Brasil pela introdução de trabalhadores asiáticos (da China)*. Essa obra acabou se tornando, no ano seguinte, a principal referência durante os debates do Congresso Agrícola de 1878, por reunir diversos artigos a respeito do tema. O principal objetivo da Sociedade Importadora foi de convencer que a Ásia poderia servir como um grande reservatório de mão-de-obra barata, onde se poderia encontrar no *chim*, o *mongol aperfeiçoado* (DEZEM, 2005). Também se referem ao chinês como “hábil e engenhoso trabalhador, vivendo de pouco, e dotado de extrema paciência, é um temível competidor ao operário ou trabalhador europeu (...)” (DSITA, 1877).

É possível observar, na obra, a necessidade que sobrepunha o preconceito:

O argumento, por alguns exibido, deduzido da fisionomia pouco agradável da população de raça mongólica, não tem valor perante um espírito culto e sisudo. A população desse país, como de outros da América é composta de tantas raças, na maior parte, de beleza problemática, que é admirável a estranheza que se aparenta por causa da estética, que, pela imigração dos trabalhadores asiáticos, se julga arriscada a suportar um grande sacrifício. (...)

Todos os que aqui se fixarem, estão sujeitos em seus descendentes, ainda na cor e nos traços fisionômicos, ao cunho que a terra e o clima nestas latitudes impõem. Esse argumento, portanto, não pode ter precedência para a exclusão da imigração do mongol aperfeiçoado como é o chinês (DSITA, 1877, p. VII).

Outro argumento publicado na obra “a favor” do *chim*, divulgado originalmente no *Jornal do Commercio*, em 1875, demonstra os principais pontos em que se baseavam a (des)crença no trabalhador chinês: “só os trabalhadores asiáticos podem valer. Por maiores que sejam seus defeitos, maior é a privação em que desfalece. São idólatras, diferenciam-se pela fealdade, não se aprimoram no exercício das virtudes e causam repugnância com os hábitos antigos. Mas, é preciso repetir, não temos a liberdade de escolha” (DSITA, 1877, p.110).

Assim, tendo o ideal branco de civilização e beleza, o diferente será sempre o defeituoso, feio e atrasado. A cor da pele e os *olhos puxados* causam incomodo no outro. É sabido, por exemplo, que atualmente muitos asiáticos passam por cirurgias plásticas para *ocidentalizar* os rostos, para *abrir os olhos puxados* e afinar a face, com o objetivo

*de se parecerem com modelos europeus ou americanos*<sup>30</sup>. É possível perceber, a partir disso, o ideal da branquitude sendo preservado na contemporaneidade e o Ideal do Eu branco, como já visto. Contudo, o imigrante chinês acabava sendo cogitado como a única opção possível para salvar a lavoura brasileira.

O ano de 1879 foi marcado pela lei de locação de serviços, a Lei Sinimbu, e pelos debates na Câmara dos Deputados, em que a Questão Chinesa se tornou a principal. Dentre aqueles que se manifestavam contra a imigração dos *chim*, encontrava-se o deputado abolicionista Joaquim Nabuco, que acusou o Conselheiro Sinimbu de querer “mongolizar” o país.

A manutenção da grande propriedade e a emergência da lavoura valorizava a imigração desses trabalhadores, já que era vista como “a mão-de-obra mais barata do mundo” e a mais conveniente. A imigração passa a ser uma nova questão, a partir de debates que vinham já de 1878. Assim, o *chim* aparece como uma possibilidade de imigrante por alguns políticos. Como trabalhador, sua presença poderia ser transitória, algo que ficaria comprometido caso esses “trabalhadores” decidissem radicar-se no Brasil (DEZEM, 2005).

Nabuco via o *chim* como um substituto disfarçado do escravo negro e não abria mão da doutrina racialista, não via nenhuma qualidade na mão-de-obra chinesa. A doutrina racialista, baseada na hierarquização das raças, estava sendo colocada em prática pelos deputados imigrantistas. A raça amarela era considerada “fraca” e vista como *intermediária*. Foi tendo o *chim* como objeto, que suscitou os debates na Assembleia paulista e no Senado (DEZEM, 2005). A questão acalorava-se cada vez mais e se tornava de teor panfletário. O chinês era visto como *pior que o negro, avaro, viciado, infanticida por convicção e ladrão por instinto*. Porém, era o que servia aos interesses dos senhores de terras (ELIAS, 1973, p.704).

Nabuco enumerava motivos econômicos, etnológicos, políticos e morais pelos quais era contra a vinda dos trabalhadores chineses para o Brasil. O deputado deu forma aos estigmas já presentes na maior parte dos discursos já proferidos sobre os chineses, onde chegou a compará-los com uma *lepra de vícios*. Assim, compreende-se que Nabuco parecia ter como motivo central a suposta inferioridade racial dos *chins* e, seguindo essa lógica, poderia haver o perigo de degradação moral que a mistura com essa raça poderia acarretar para a nacionalidade brasileira em construção (DEZEM, 2005).

---

<sup>30</sup> Em: Globo, 31/08/2014

O ministro de Estrangeiros e representante da lavoura de São Paulo, Moreira Barros, tinha consciência dos inconvenientes da introdução dos trabalhadores chineses, contudo, compreendia-os como meio de transição:

Cujo caráter subserviente e imoral há de contaminar a nossa população e afastar imigrantes de procedência europeia; julgamos, contudo, de rigoroso dever externar com franqueza esta opinião: que podem eles prestar serviços à lavoura e ser aceitos como um meio de transição (ELIAS, 1973, p. 708).

Em resumo, ao se tratar da assimilação dos *chins*, as opiniões eram opostas. Alguns deputados eram contrários a essa imigração, argumentando que a mistura iria prejudicar o processo de branqueamento que deveria ser colocado em prática. Outros eram favoráveis ao projeto, argumentando a partir da própria índole, afirmando que o *chim* não iria se misturar e nem se fixar no Brasil. Esse fato era visto como positivo, já que o intuito não era a fixação e colonização de imigrantes, mas sim a utilização do trabalhador asiático como um instrumento transitório do trabalho (DEZEM, 2005).

As tentativas de mão-de-obra chinesa no Brasil se prolongaram até 1883, quando o governo brasileiro consolidou relações comerciais com a China, organizando a Companhia de Comércio e Imigração Chinesa. Com o objetivo de explicitar sua opinião sobre a questão, Machado de Assis transcreve, em 23 de outubro de 1883, uma crônica publicada na *Gazeta de Londres*:

Em primeiro lugar, devo lembrar a V. Ex.<sup>a</sup> que é preciso distinguir o chim do chim. O chim comum está de muito abandonado em toda Ásia, onde foi suplantado por uma variedade de chim muito superior à outra. Essa variedade, como já tive ocasião de dizer ao governo de Sua Majestade, é o chimpanzé (ASSIS, 1994, p.420-22. Citado por DEZEM, 2005, p.103).

Com isso, Machado de Assis critica os partidários a favor e contra a imigração chinesa, fazendo referência ao Vice-Rei indiano que colocava como saída o chimpanzé como substituto. Segundo ele, aqueles favoráveis ao *chim*, veriam no chimpanzé uma mercadoria mais econômica e com aptidões similares a do “outro”. Para aqueles contrários ao *chim*, veriam no chimpanzé a vantagem pois não se cruzariam com as raças do país.

Quando o projeto de vinda dos chineses para o Brasil começou a declinar, o pintor Angelo Agostini publicou, novamente, um cartum demonstrando as “qualidades” do *chim*, como um exímio *ladrão de galinhas*, que poderia, com seu *zelo e atividade*, salvar

a lavoura do país. Portanto as imagens, produto dos discursos proferidos durante a década de 1870, explicitam a figura – imaginária – do *chim* como sendo um elemento que poderia ser “perigoso” (racialmente), mas ao mesmo tempo “inofensivo” (ladrão de galinhas).

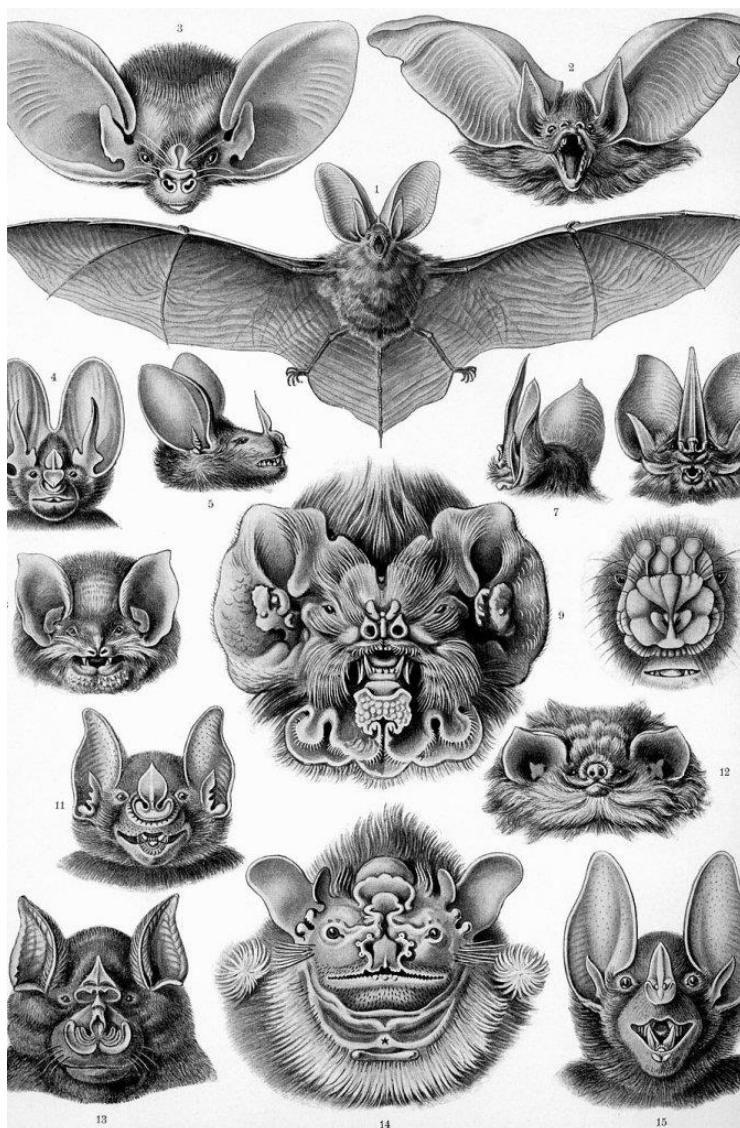
As tentativas de importar os *chins* foram enfraquecidas devido às forças antiescravistas nacionais e internacionais, principalmente a pressão inglesa para o abolicionismo, a opinião pública e a queda do regime monárquico brasileiro. Desde a primeira tentativa, em 1814, até a década de 1880, o número de chineses vindos para o Brasil não ultrapassou 3.000. A *Questão Chinesa* tornou-se, então, uma *questão fantasma*, impossível de ser solucionada, mas que se prolongou até o seu esgotamento (DEZEM, 2005). Ueno (2020), cita Célia de Azevedo (2012), que conclui que “Pode-se dizer, sem dúvida, que nenhum outro personagem coletivo estrangeiro foi tão debatido no Brasil num curto período para ser esquecido logo em seguida, como foi o chinês” (UENO, 2020, p.42).

Assim, a opinião pública vista ora como observadora, ora como “consumidora” de (pré)conceitos, encontrou-se tomada por juízos de valor contra a raça amarela (vista como “semi-servil”), ancoradas em teorias racialistas e no etnocentrismo. Dessa forma, construiu-se os primeiros estereótipos sobre os asiáticos, considerados como um perigo para o processo de branqueamento da raça brasileira.

Segundo Kebbe (2021), o mesmo discurso preconceituoso sobre o chinês apareceu em relação aos japoneses, tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil. Os discursos de pureza, limpeza, sujeira, bom ou mau trabalhador, tudo colocado sobre os chineses será ventilado também aos japoneses, pois bastava *vir do mesmo lugar da terra, ter a mesma cor de pele, falar uma língua parecida e vir trabalhar nas mesmas ocupações*. Essa era a ideia usada para justificar os mesmos preconceitos e estereótipos para os japoneses, que tinham sobre os chineses. Assim, os japoneses perceberam essa aproximação e, nos Estados Unidos, buscaram se diferenciar dos chineses como estratégia de sobrevivência, e passaram a ser vistos como *mais organizados, logo, mais perigosos*.

## 3.3. SOPA DE WUHAN

Figura 8 – Morcegos



A diversidade de morcegos retratada pelo naturalista alemão Ernst Haeckel no século XIX  
(Fonte: Casa dos morcegos)<sup>31</sup>

A imagem acima foi utilizada como base para a capa do livro intitulado *Sopa de Wuhan* (AMADEO, 2020), publicado em meados de 2020. O livro contém um compilado de escritos de diversos intelectuais contemporâneos que refletem acerca da Covid-19 e seus desdobramentos sociais, econômicos e políticos. Conta com autores renomados como os filósofos Giorgio Agamben, Slavoj Žižek, Alain Badiou, Byung-Chul Han, Judith Butler e Paul Preciado.

<sup>31</sup> Disponível em: <https://casadosmorcegos.wordpress.com/ecologia/diversidade/>. Acesso em 06/11/2022.

Chama atenção a utilização dessa imagem para a ilustração do livro, tendo em vista que o naturalista alemão Ernst Haeckel (1834-1919) era expoente do racismo científico e defendia a ideia de que as “raças primitivas” deveriam ser supervisionadas pelas sociedades “mais maduras” (SILVA, 2020). Seus estudos foram utilizados para embasar ideais nazistas e a crença na superioridade racial. Gilge (2013), cita Richards (2008), ao afirmar que claramente os seguidores de Hitler buscaram associar Haeckel às propostas defendidas no nazismo.

O livro recebeu diversas críticas por potencializar o estereótipo demagógico e simplista que busca culpabilizar os hábitos alimentares dos chineses pela pandemia mundial (SILVA, 2020). A Rede de Diáspora Chinesa na Espanha publicou uma carta a respeito do tema:

As vozes da extrema direita preocupam muitos de nós. Em tempos de pandemia nós os identificamos e sabemos que é condenável. É ódio. É racismo. E é sinofobia. **O que acontece quando esse discurso é acompanhado por uma compilação de escritos de pensadores contemporâneos?** É justificado. É permitido porque é acompanhado por alguns textos que são lidos profunda e pensativamente, um altar de adoração é gerado e a criatividade é lida por trás desse desenho. Que se for uma referência, que se não houver mal, que se admita, é engenhoso (Tradução nossa, REDE DE DIÁSPORA CHINESA, 2020).

Ainda, afirmam que a capa de um livro ou a coleção dos autores não é menos importante do que seu conteúdo. Se o conteúdo se pressupõe crítico, ponderado e analítico sobre os tempos de pandemia, a capa deve ser coerente a essa linguagem. A presente capa alimenta um imaginário que coloca a origem e a culpa em Wuhan, o que é uma demagogia. Demagogia esta que serve para que o resto do mundo descarregue o mal-estar nos outros. Uns legitimam a sinofobia e o racismo através do jogo político, outros através do humor, e outros na base de agressões físicas e verbais. Continuam:

Essa capa evidencia o perigo de reproduzir um discurso reducionista e essencialista, neste caso, por meio de uma ilustração que remete a uma falsa origem massivamente apontada pela mídia e reproduzida acriticamente nas redes. E, ainda por cima, um simples jogo de palavras para um título que gera imaginários estagnados e reifica a razão e culpa a sopa, é complementado pela imagem -morcegos- e está localizado em uma geolocalização: Wuhan (Tradução nossa, REDE DE DIÁSPORA CHINESA, 2020).

É importante ressaltar que os autores do livro não foram consultados para a sua publicação. Ainda, a carta escrita pela Rede de Diáspora Chinesa tem, além de assinaturas

de diversos coletivos espanhóis, também a adesão de dois dos autores presentes do livro, María Galindo e Paul Preciado.

Segundo Kohatsu, Saito e Andrade (2021), a desastrosa publicação legítima em sua capa o ódio xenófobo em relação à culinária chinesa, semelhante ao ódio antissemita ao *kosher*. Aqui, nos parece que os autores fazem uma aproximação interessante para uma possível reflexão acerca da xenofobia vivenciada pelos chineses em tempos de pandemia. Assim como no antissemitismo, a xenofobia é também apresentada enquanto mercadoria, propagandeada como um produto onde seu uso para a dominação é patente.

Os autores se baseiam nas teorias de Adorno e Horkheimer (1947/1985) ao afirmar que os nazistas realizavam assimilações com a natureza para então destruí-la e colocá-la a serviço de sua própria dominação. Assim, os antissemitas eram contra o ritual *kosher*, o perseguiram e chamavam-no de cruel, e simultaneamente promoviam o genocídio. Essa utilização da natureza para depois a destruição pode ser observada em relação à sopa de morcego. O paladar estandardizado, incapaz de apreciar o que não é familiar, perde a oportunidade de diferenciar a comida *kosher* da sopa de Wuhan, tornando-os diferentes assemelhados por serem estranhos. Assim, o que é inassimilável é percebido também como indigesto.

O ódio ao estrangeiro e ao diferente não se dá por conta das características objetivas dos grupos percebidos como externos, mas do modo como esses são identificados distorcida e subjetivamente pelos indivíduos preconceituosos (KOHATSU, SAITO, ANDRADE, 2021). De acordo com Adorno e Horkheimer (1947), os homens obcecados pela civilização só reconhecem seus próprios *traços miméticos*, que viraram tabus, em certos comportamentos e gestos encontrados nos outros e que se destacam em seu mundo racionalizado enquanto resíduos e traços rudimentares vergonhosos.

Para Homi Bhabha (1998), teórico indiano-britânico com influências de Frantz Fanon, Edward Said, Jacques Lacan e Walter Benjamin, a mímica se manifesta como uma das estratégias mais eficazes e ardilosas do saber e do poder coloniais. Segundo o autor, a mímica colonial é o desejo de um outro reconhecível, reformado enquanto sujeito de uma diferença que é quase a mesma, porém não exatamente. O discurso da mímica é construído a partir de uma ambivalência em que, para ser eficaz, precisa produzir continuamente seu deslizamento, sua diferença e seu excesso.

A mímica é entendida pelo autor como a autoridade do discurso colonial<sup>32</sup>, marcado por uma indeterminação em que a mímica aparece como a representação de uma diferença em que é ela mesma um processo de recusa. A mímica é também o signo do inapropriado, contudo, uma recalitrância ou diferença que ordena a função estratégica e dominante do poder colonial, que intensifica a vigilância e estabelece uma ameaça inerente para os saberes “normalizados” e para os poderes disciplinares (BHABHA, 1998).

Ainda, para Bhabha (1998), um importante aspecto do discurso colonial é a sua dependência do conceito de *fixidez* para a construção ideológica da alteridade. A fixidez, entendida como o signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso colonialista, é um modo paradoxal de representação pois conota a rigidez e ordem imutável, mas também a desordem, repetição demoníaca e degeneração. Nesse ponto, é possível retomar os discursos sobre os chineses quando chegaram nas Américas, de fato, percebidos como demônios.

Voltemos para a carta escrita pela Rede de Diáspora Chinesa, a respeito da Sopa de Wuhan:

(...) Talvez fosse mais interessante investir esforços em pensar em como sustentar ou transformar a partir de onde estamos agora. Mas se há algo que o capitalismo colonial ocidental gosta de fazer é colocar o problema numa alteridade que o distancia de qualquer responsabilidade. O perverso é encobrir com design e criatividade (Tradução nossa, REDE DE DIÁSPORA CHINESA, 2020).

O que nos parece agravar ainda mais essa problemática nos dias atuais é o recurso da mídia e da tecnologia, que dissemina informações de forma praticamente instantânea e, de maneira direta ou indireta, acaba por propagar ideologias que sustentam o lugar estigmatizado a respeito dos chineses, principalmente em tempos de pandemia, dando embasamento para discursos de ódio e sinofobia.

O estudo de Kohatsu, Saito e Andrade (2021), buscou em sites de jornais e revistas, matérias em que o assunto principal era a xenofobia contra os asiáticos no contexto da pandemia da Covid-19, publicadas entre janeiro e maio de 2020. Nesse

---

<sup>32</sup> O discurso colonial é uma forma de discurso crucial para relacionar uma série de discriminações e diferenças que embasam as práticas discursivas e políticas da hierarquização cultural e racial (BHABHA, 1998, p.107)



estudo, selecionaram diversos comentários de leitores. Na reportagem “Eu não sou racista diz Weintraub após usar cebolinha”<sup>33</sup>, houve 11 comentários, em que:

O comentário de JZ, um dos mais “populares” da segunda reportagem apontou: “descobriram que o vírus pode ter vindo de sopa de morcego? Esses chineses comem até fezes....por isso que todo vírus são *made in China*” (JZ, G1, 23/01/2020), recebeu 69 curtidas e 15 reprovações. Na mesma matéria, o comentário de JV com 106 curtidas e 8 reprovações, busca demonstrar conhecimento sobre doenças epidemiológicas, indicando a falsa origem: “China, a maior exportadora de pestes do mundo. Peste suína, gripe aviária, h1n1, febre asiática, tudo vem de lá” (JV, G1, 23/01/2020. Citado por KOHATSU, SAITO, ANDRADE, 2021, p.137).

Vale relembrar a postagem em uma rede social do ex-ministro da Educação, Abraham Weintraub: *Geopolíticamente, quem podelá sail foltalecido, em telmos lelativos, dessa clise mundial? Podelia sel o Cebolinha? Quem são os aliados no Blasil do plano infalível do Cebolinha pala dominal o mundo? Selia o Cascão ou há mais amiguinhos?* (FALCÃO; VIVAS; D’AGOSTINHO, 2020). Weintraub troca o “R” pelo “L” em seu depoimento, ridicularizando o fato de que alguns chineses, ao falarem português, efetuam a mesma troca de letras. Isso demonstra o preconceito linguístico, o estigma, a exotização e o estrangeirismo para com esse povo. “Eu não sou racista” foi a resposta que ele deu, na entrevista para a Rádio Bandeirantes, a respeito do caso (KOHATSU, SAITO, ANDRADE, 2021).

Outro exemplo a ser citado: em uma reportagem do programa Globo Esporte, em 2017, sobre um evento de artes marciais em São Paulo, a repórter pergunta para um mestre de kung-fu: *vivendo no Brasil há 40 anos, ainda diz ‘mistula’? Como assim, gente?* Após esse momento, a repórter pede para um participante do evento, aparentemente chinês, falar a palavra “frango” verificando se ele falaria “corretamente” (BUENO, 2022).

Coelho e Tondato (2021) afirmam ainda que, no cenário pandêmico, o compartilhamento de *memes*<sup>34</sup> na internet se tornou uma prática comunicacional relevante que tem como objetivo não só expor a opinião de seus autores, mas também estabelecer uma liberdade de protesto e expressão frente às medidas tomadas pelo governo para combater a Covid-19, manifestações relacionadas à origem do vírus e críticas aos que

<sup>33</sup> UOL, 6 de abril de 2020.

<sup>34</sup> Informação, imagem ou ideia que se espalha rapidamente na Internet, correspondendo geralmente à alteração ou reutilização satírica ou humorística de uma imagem.

descumpriam as medidas de isolamento da quarentena. Os autores ilustram, em seu estudo, dois memes que nos chamaram atenção acerca do tema:

Figura 9 – Meme sobre os chineses



(Fonte: COELHO; TONDATO, 2021, p.89)

Esse meme nos parece relevante para que possamos refletir a respeito da disseminação do ódio pelos chineses, bem como a culpabilização pela pandemia, sendo compartilhado de forma satírica. Assim, é uma imagem que também acaba por dar cara e geolocalização para o vírus, reforçando possíveis sentimentos negativos contra essa população.

Figura 10 – Fake News, Ministério da Saúde



*Tweet* do perfil oficial do Ministério da Saúde sobre a *Fake News* da sopa de morcego e memes compartilhados sobre o assunto (Fonte: COELHO; TONDATO, 2021, p.91).

Em relação a segunda imagem, Sacramento, Monari e Chen (2020), comentam que em diversos momentos a peça explora o estereótipo de “povo maluco”, expondo o conflito entre “nós” e o “eles”. “FORA OUTROS TRECOS QUE COMEM. QUE POVO MALUCO” reforça a ideia para o leitor de que os asiáticos possuem hábitos alimentares muito distintos dos ocidentais, e que seus pratos seriam “malucos”. A definição de “povo maluco” diz respeito a construção de um universo de referências marcado pelo estranhamento, potencializado pela frase “fora outros trecos que comem”. Também é colocado que a apreciação do morcego se dá por inteiro, com a barriga aberta, o que busca promover no interlocutor uma imagem que causa asco e nojo. Ainda, em termos de retoricidade, há a demonstração da jovem comendo a sopa, que atesta o hábito alimentar e, a partir disso, a origem da disseminação do vírus. Os autores continuam:

A noção de maluco está, por um lado, associada ao outro na normalidade, na racionalidade, no esclarecimento, o que leva a ideia sub-reptícia de que aquele hábito era resultado de um primitivismo. Assim, o "primitivo" é uma categoria dialógica, muitas vezes explicitamente uma função do "moderno". A palavra "primitivo" se refere a alguém ou algo menos complexo, ou menos avançado, do que a pessoa ou coisa com a qual está sendo comparado. É convencionalmente definido em termos negativos, como falta de elementos, tais como organização, higiene e refinamento. Na cultura, isso significa uma deficiência nessas qualidades que têm sido usados historicamente no Ocidente como indicações de civilização (SACRAMENTO; MONARI; CHEN, 2020, p. 90).

De acordo com Bueno (2022), reproduzir determinados comportamentos sociais nos meios de comunicação atrelados a algum grupo étnico, tem um objetivo claro: por meio da generalização e repetição, rebaixar um grupo social e mantê-lo sob controle. Ademais, os estereótipos negativos acerca de um grupo são reforçados e estendidos a todos os membros com características semelhantes em outros contextos de interação social.

Coelho e Tondato (2021), afirmam que devido as dificuldades de acessar informações fidedignas no contexto da pandemia, a exploração de histórias como as da sopa de morcego, acabam por ganhar força ao serem compartilhadas pelos usuários e na mídia, que dão um tom especializado e verdadeiro ao assunto. Os autores citam Bosi (1977), ao afirmar que nesse contexto, por não se ter conhecimento sobre a real versão, o discurso midiático serve como aval para os que consomem, aumentando a sensação de confiança a respeito do fato, fazendo-o ser percebido como verdade, gerando novas discussões e reforçando olhares preconceituosos e estereotipados pré-existentes ao assunto.

Entende-se que os autores, ao falarem sobre os olhares pré-existentes, estão se referindo ao que já foi amplamente abordando ao longo da presente pesquisa, acerca do imaginário que se tem sobre o sujeito oriental, bem como o mito do Perigo Amarelo, ventilado principalmente para as populações diaspóricas e imigrantes chineses e japoneses. Assim, Kohatsu, Saito e Andrado (2021) afirmam:

A presença desses estrangeiros, com estranhos hábitos ditos incivilizados, parecia trazer a incômoda lembrança de que o trabalho não tinha sido terminado, pois algo na natureza ameaçadora ainda não estava totalmente dominado. Sob a perspectiva etnocêntrica do ocidente

civilizado, eram os outros não brancos, os exóticos, primitivos e selvagens que mais próximos estavam dessa natureza. Todavia, diante da convicção inabalável apoiada em sua razão, os representantes legítimos da civilização não desconfiavam que a repulsa e o nojo que sentiam desse estranho era, na verdade, a natureza não dominada que ainda habitava em si mesmos (KOHATSU, SAITO, ANDRADE, 2021, p.141).

Nos parece que esse estranho que habita em si mesmo, ao qual os autores se referem, está relacionado ao que Adorno e Horkheimer (1947) discorrem sobre a estranheza: “o que repele por sua estranheza é, na verdade, demasiado *familiar*” (ADORNO; HORKHEIMER, 1947, p.86). O termo *familiar* vem acrescido de uma nota de rodapé se referindo ao texto *Das Unheimlich* (1919), de Freud, que também pode ser traduzido por *O estranho*, *O infamiliar* ou *O inquietante*. Realizar-se-á uma pequena retomada à teoria freudiana para uma melhor compreensão do conceito.

Freud aponta que *o estranho* é, de alguma forma, uma “subespécie” do *familiar* (é também *o oculto* ou *o secreto*). Existe uma relação entre o estranho e o recalque pois, de acordo com Freud, nem tudo que assusta evoca o sentimento de estranho, apenas situações em que há também uma subversão da lei do recalque, fazendo com que aquilo que deveria ter permanecido “secreto e oculto” venha à tona. Outros dois aspectos relevantes é que há uma dimensão infantil presente (o pensamento mágico e a repetição) que, juntamente com o retorno do recalcado, são elementos sempre presentes na experiência do estranho.

Outro importante fator apontado está na problemática da repetição, tema sobre o qual Freud irá se deter no ano seguinte, com a publicação de “Além do princípio do prazer” (1920). Ele afirma que o que nos remete a uma “íntima ‘compulsão à repetição’ é percebido como estranho”. A repetição involuntária gera uma aura de estranhamento em torno de eventos que, tomados individualmente, passariam despercebidos. Chegamos então a uma oposição entre o *familiar* e o *estrangeiro*. Há uma ambiguidade do termo *Heimlich*, que reflete aquilo mesmo que é o fenômeno do estranho: é exatamente o desvelamento dessa ambiguidade que nos assusta, esse ponto de encontro quando não sabemos mais diferenciar o familiar do estrangeiro (MARTINI; JUNIOR, 2010).

Segundo Teshainer e Küller (2005), podemos pensar que, no racismo, a hostilidade dirigida ao diferente diz respeito à uma estranheza ligada a elementos recalcados do ego e à diferença em si. Segundo Pontalis (1991), o que é primordial é o pavor diante do estrangeiro – a xenofobia no sentido literal – que é na verdade um fascínio

e, logo, uma atração. Dessa forma, o estrangeiro não é um estranho qualquer, mas que provoca um sentimento de estranheza por ser também um semelhante. Nessa lógica, a agressividade aparece como contrária do narcisismo, mesmo na melhor das hipóteses, quando o outro é um modelo e não um concorrente, esse outro sempre será alguém que divide espaço no espelho e que ameaça a realidade do sujeito de alguma forma, o que acontece tanto no plano individual, como no coletivo (FANTINI, 2015).

Portanto, o sujeito que se percebe diante de algo que lhe parece estrangeiro, usualmente nega estabelecer uma relação amistosa, e tende a construir relações com fortes marcas de agressividade, embora essa agressividade não se materialize necessariamente em ações (SALES, 2018). E, a partir dessa ótica, o que há de mais estrangeiro do que uma população com hábitos alimentares “exóticos”? Culpabilizar os chineses pela Covid-19 por conta de alguns de seus hábitos alimentares – julgados como arriscados e asquerosos – é, então, uma nova oportunidade para demonizar a China (VELDEN, 2021).

Por fim, de acordo com Velden (2021), todas as imagens que possivelmente ilustravam o nexos entre a Covid-19 e uma suposta “tradição gastronômica” chinesa foram tomadas por turistas em Palau, e algumas poucas na Indonésia. Em Palau, um pequeno país da Micronésia, a sopa preparada com pequenos morcegos é servida nos restaurantes mais conceituados, cozida em leite do coco com legumes, gengibre e especiarias.

*“Ngkora dereberebel olik, el chelidobel e tellatel - diz o provérbio palauano, “como um morcego agachado, pendurado, mas olhando para baixo” (like a squatting bat, hanging but looking down), que tem, assim, uma visão invertida das coisas (McKnight, 1968:7). O sábio dito popular de Palau nos alerta, de acordo com o antropólogo que o recolheu, para ações ou comentários que visivelmente extrapolam limites (VELDEN, 2021, p.231).*

Dessa forma, o morcego serve para demonstrar o cuidado necessário ao interpretar imagens e no desenho de ações, especialmente quando tais processos envolvem a culpabilização ou responsabilização de outrem, não humanos ou humanos. Assim, de acordo com Slavoj Žižek, *[a] luta contra o coronavírus só pode ser travada ao lado da luta contra mistificações ideológicas* (Žižek, 2020, p.90. Citado por VELDEN, 2021).

#### 4. A IMIGRAÇÃO COREANA AO BRASIL

Dizem que este lugar é maravilhoso, no entanto/Como não posso falar a língua, não consigo fazer amizade com este lugar/Olhando para a lua, vejo meu rosto nela/Meu travesseiro é meu conforto enquanto guardo minhas memórias/As nuvens enevoadas se elevam acima do pico da montanha/E o navio dos sonhos zarpa de terra/De volta para casa, meus amigos perguntam como estou indo/Eles dizem que sou um tolo e um simplório em terra estrangeira (*Nostalgia da pátria*, s/a. Tradução nossa. Citado por HONG, 2011, p.21).

O poema acima, denominado *Nostalgia da pátria*, reflete a condição de estrangeiro em um local novo e desconhecido, distante da terra natal. Ele representa a consciência dos imigrantes a respeito de sua condição de deslocados onde permanecem tendo uma conexão com a pátria, porém também encaram a realidade de novas circunstâncias: confusão, solidão e desamparo.

O poema foi publicado no jornal literário *Cultura Tropical*, utilizado como repositório de histórias a respeito da experiência no Brasil a partir dos imigrantes coreanos no período de 1986 até 1995. O jornal forneceu um canal criativo e intelectual para a comunidade coreana refletir acerca do processo de inclusão e adaptação de experiências brasileiras dentro do quadro cultural coreano. As narrativas exploram as mudanças de vida devido à imigração, bem como experiências de vivência em uma zona comum entre as culturas brasileira e coreana, levando a construção de uma identidade híbrida ou mista (Tradução nossa. HONG, 2011).

A diáspora coreana se iniciou no século XX, quando a Coreia ingressou nos diversos acontecimentos que alteraram drasticamente sua história. Em 1905, durante a Guerra Russo-Japonesa, as tropas japonesas em solo coreano obrigaram que o rei assinasse o que passaria a ser o Tratado de *Eulsa* que, por sua vez, passaria as relações exteriores da Coreia para o controle do Japão. Em 1910, foi assinado o Tratado de Anexação Japão-Coreia, que retirava qualquer autonomia que os coreanos pudessem ter sobre si mesmos, diminuindo-o a um mero protetorado japonês. A partir disso, o Japão excluiu dos coreanos os assuntos administrativos nacionais, começando, então, com um projeto de construção de um governo colonial na península coreana. Com o passar do tempo, a Coreia se tornou uma colônia de exploração, e o domínio japonês foi estendido para o âmbito cultural e social, até mesmo interferindo na identidade da população coreana.

A mudança desse cenário se deu após três décadas, com a derrota dos países do Eixo em 1945, ao final da Segunda Guerra Mundial, com o exército japonês se retirando

da península coreana. Porém, três anos depois, em 1948, no contexto da Guerra Fria, a península foi dividida em dois: a Coreia do Norte, socialista, ficou sob domínio e influência da extinta União Soviética e abaixo, a Coreia do Sul, capitalista, sob influência dos Estados Unidos. Por conta dessa divisão, a Guerra da Coreia teve início em 1950, devido à invasão da Coreia do Norte sobre a Coreia do sul.

Dessa forma, esse período da história coreana marcada por guerras e divisões teve como consequência um quadro de instabilidade social e política, bem como uma crise econômica, favorecendo o projeto do governo sul-coreano para emigração como forma de diminuir as tensões socioeconômicas ocasionadas pela superpopulação e pobreza provocadas pela volta dos coreanos que deixaram o país durante a ocupação japonesa, além dos refugiados da Coreia do Norte que se posicionavam contra a ideologia comunista.

De acordo com Choi (1991), por mais que o governo coreano não possuísse muitas informações sobre o exterior, a ideia de emigração era algo que entusiasmava. As opções de países receptores eram os Estados Unidos, Austrália, Canadá, Brasil e África do Sul (GONÇALVES, 2020). Após a Segunda Guerra Mundial, os coreanos passaram a considerar o estágio de desenvolvimento e o padrão norte-americano como a meta a ser atingida, ampliando essa visão para todo o Ocidente (CHOI, 1996). De acordo com a autora:

O Brasil, na época era mais desenvolvido que a Coreia, tanto industrial quanto economicamente, em razão do impulso desenvolvimentista do presidente Juscelino Kubitschek. O país apresentava àquela altura baixa densidade demográfica e um vasto território. Nesta época, publicaram-se muitos artigos no Japão sobre o êxito dos emigrantes japoneses no Brasil. Naturalmente, em vista desse conjunto de fatores, os interesses do governo militar voltaram-se para os países na América do Sul, especialmente para o Brasil (CHOI, 1991, p.16).

O encontro entre o Brasil e a Coreia se deu oficialmente em 1963, foi a partir dessa data que se deu início a história conjunta entre os dois povos no território brasileiro. Porém, na realidade, a presença coreana no Brasil se dá antes disso, se considerarmos a partir da chegada dos primeiros coreanos juntamente com os imigrantes japoneses ao Brasil (YANG, 2011).

Assim, antes mesmo de chegar à primeira leva de imigrantes coreanos, em 12 de fevereiro de 1963, já residiam aqui alguns coreanos, vindos na qualidade de japoneses naturalizados ou fugitivos da Guerra Civil coreana. De acordo com Choi (1996), é



possível destacar cinco fases na história da imigração coreana ao Brasil: a fase pré-imigratória (1910-1956); fase de imigração semioficial (1962); a fase de imigração oficial (1963-1971); a fase clandestina (1972 -1980) e; fase de imigração em cadeia (1980 em diante).

Com o objetivo de atender as exigências do governo, os primeiros imigrantes tentaram residir como agricultores na zona rural, porém na prática eram ex-militares, em sua maioria protestantes, de classe média e alta e vindos do meio urbano, com um certo grau de escolaridade e experiência profissional como comerciantes. Ainda de acordo com Choi (1996):

Em função das dificuldades, não se adaptaram à vida no campo, apesar dos subsídios do governo coreano. Após três anos de tentativas frustradas de viver no campo, em média, cerca de 90% deles se transferiram para a cidade de São Paulo que, na época, os atraía, pelo crescimento industrial. A capital abrigava imigrantes de diferentes procedências, o que, em tese, significava a possibilidade de melhores condições de vida. Os coreanos que vieram em 1971, como engenheiros, estabeleceram-se diretamente na cidade (CHOI, 1996, p. 235).

Yang (2011), comenta em sua tese sobre a dificuldade em quantificar o número de coreanos e de cidadãos brasileiros de origem coreana no Brasil, porém apresenta dados oferecidos pela Embaixada e o Consulado da Coreia de que o Brasil abriga cerca de 50.000 pessoas de origem coreana instaladas legalmente no país. Porém, há outras fontes que usam o número de 80.000 que, segundo a autora, provavelmente inclui também as pessoas que se fixaram no país de forma ilegal. Tendo como base o menor número e, a partir dessa tese de 2011, já colocava o Brasil como o segundo maior receptor de coreanos do mundo, apenas atrás dos Estados Unidos, com cerca de 2 milhões de pessoas. É possível afirmar, portanto, que esse número seja ainda maior nos dias atuais.

#### 4.1. A VINDA PARA A CIDADE E O BAIRRO DO BOM RETIRO

Assim que chegaram em São Paulo, os coreanos buscaram contatar seus conterrâneos, muitos dos quais já estavam fixados nas imediações dos bairros da Mooca e Liberdade. A Liberdade já era conhecida como o “bairro japonês de São Paulo” e, como alguns imigrantes coreanos falavam o idioma japonês, isso possibilitava a comunicação com os imigrantes japoneses, o que permitiu a cooperação e constituía uma vantagem em

se instalar lá. Já o bairro da Mooca, até então habitado por pessoas de baixa renda, foi optado à medida que o bairro da Liberdade vinha se tornando muito povoado, a ponto de não ser mais possível abrigar novos moradores.

Nasce então a “Vila Coreana”, situada entre as ruas Glicério e Conde de Sarzedas. Muitos passaram a habitar o local devido aos poucos recursos financeiros para alugar moradia, bem como porque lá estariam mais perto de seus conterrâneos e dos imigrantes japoneses já instalados, que poderiam lhes oferecer auxílio emocional e econômico (YANG, 2011). Dessa forma, a “Vila Coreana” passou a ser uma fonte de transmissão de técnicas, informação e possibilidade de emprego para diversos imigrantes coreanos, embora o comércio ambulante fosse a principal atividade econômica exercida pelos mesmos nesse período (GONÇALVES, 2020).

Segundo Choi (1996), o que mais atormentava os imigrantes era a questão da moradia. Dessa forma, independentemente de terem parentes ou dinheiro, buscavam quase sempre a “Vila Coreana” em busca da convivência com os conterrâneos, visando diminuir o impacto dos quais eram vítimas ao terem contato com costumes tão diferentes dos seus. Truzzi (2001), comenta que a localização dos coreanos no núcleo do bairro dos japoneses significava facilidades em termos de comunicação, mas também para usufruir dos benefícios de se passarem por anônimos, frente a sociedade nativa, se misturando a uma comunidade mais adaptada e antiga. De acordo com o autor:

Esse último ponto foi muito importante para atenuar possíveis choques culturais. Apesar de se tratar de uma imigração bastante recente, a sociedade paulista já se encontrava há muito habituada com a imagem de asiáticos, sobretudo de japoneses, e seu particularismo fisionômico (...). Hoje, quando entrevistados, os coreanos reconhecem que os japoneses facilitaram a vida dos primeiros coreanos que vieram a São Paulo, sobretudo pela possibilidade de comunicação (muitos sabiam o idioma japonês), muito embora sintam-se “envergonhados” de, em muitas ocasiões, se terem feito passar por japoneses, historicamente seus opressores (TRUZZI, 2001, p.150).

De acordo com Yang (2011), em termos de integração à sociedade brasileira, é possível afirmar que, em certa medida, essa experiência teve um efeito negativo. Isso porque, pelo mesmo motivo que levou os imigrantes coreanos a se fixarem nessa região, havia muitos cortiços e altos índices de prostituição e, assim, as condições eram muito precárias. Diversos coreanos associam essa fase à péssimas lembranças, utilizando termos

pejorativos para se referir aos brasileiros que conviviam com eles, o que reflete uma visão negativa a respeito desses ambientes.

Para muitos coreanos que se fixaram na Vila, o trabalho disponível foi a confecção ou sair com uma mala cheia de mercadorias para mascatear roupas e outros produtos baratos. Grande parte dos coreanos vindos para o Brasil nunca haviam operado no ramo da confecção antes da chegada em São Paulo. Porém, as atividades de costura eram escolhidas pelos recém-chegados devido à pouca necessidade de capital, ao baixo risco e à possibilidade de empregar a família (TRUZZI, 2001).

Foi só a partir da década de 1970 que a dedicação às manufaturas passou a dar frutos. Isso se relaciona, segundo Yang (2011), com a vinda de coreanos não apenas da Coreia, mas também da Argentina e do Paraguai, incentivados pelas notícias de sucesso dos conterrâneos nessa área. Ao longo desse processo, muitos imigrantes passaram a ter condições de estabelecer seu próprio negócio, mesmo em pequena escala, por volta dos anos de 1977 e 1978. Ao longo do tempo, muitas ruas principais dos bairros do Brás e Bom Retiro passaram a ser ocupadas por um crescente número de lojas de tecido e roupas dos imigrantes coreanos. Segundo Monteiro (2011):

Por trabalharem longas jornadas e empregarem a família toda, os coreanos conseguiam uma produção maior e de custo inferior, o que lhes garantia mais competitividade no mercado. Aos poucos, foram ganhando o mercado e fixando-se no Bom Retiro como centro comercial, e por um tempo, centro residencial da comunidade (MONTEIRO, 2011, p.83).

Isso porque a concentração dos coreanos na indústria da confecção acabou naturalmente atraindo a colônia para se instalar em um ponto da cidade que já tivesse uma tradição nesse ramo de comércio. Nesse ponto, os coreanos seguiram a trajetória dos judeus que, por sua vez, viram possibilidades comerciais promissoras para o centro de uma cidade e com acessibilidade de transportes urbanos (TRUZZI, 2001, p.151).

Segundo Gonçalves (2020), a sucessão entre judeus e coreanos se deu de forma pacífica, sendo marcada por uma complementaridade econômica por conta da defasagem no tempo de chegada dessas duas colônias. A partir de década de 1990, fixaram-se no bairro povos sul-americanos, especialmente paraguaios, peruanos e bolivianos. O autor cita Chi (2016), ao afirmar que o Bom Retiro não parece ser um bairro apenas de sucessões étnicas, mas também de enclaves étnicos em que o referencial teórico propõe um modelo de territorialização das minorias étnicas nas metrópoles a partir de um olhar

segregacionista ou não assimilacionista, mas inclusivo mediante ao reconhecimento da diversidade.

O sucesso no ramo da confecção só foi possível graças a sacrifícios quase desumanos em termos de horas de trabalho. Para tentar sobreviver, muitos chefes de família ingressaram nesse ramo executando todas as tarefas: desenhavam, cortavam, moviam os tecidos para as oficinas, empacotavam e vendiam as peças pessoalmente. Especialmente nos anos 1980 era considerado natural que os filhos adolescentes participassem dos trabalhos visando obter uma maior produção perante condições de recurso e tempo limitados (YANG, 2011).

Choi (1996), aponta uma dificuldade para os imigrantes coreanos de conseguirem ascender socialmente dentro da sociedade brasileira, pois não se misturam, permanecendo em uma comunidade fechada. Existem esforços da comunidade para manter a língua materna e sua cultura, bem como fizeram outros grupos étnicos. Isso é explicando, em parte devido à uma parcela significativa dos imigrantes coreanos no Brasil terem como meta, desde a saída da Coreia, a reemigração para os Estados Unidos. É importante ressaltar que o estudo de Choi é de 1996, e que desde esse momento até os dias atuais houve mudanças no cenário tanto em relação à assimilação da população coreana no Brasil, quanto em relação ao contexto sociocultural econômico e político da Coreia que ocasionou, principalmente, o fenômeno cultural da onda Coreana, o *Hallyu*.

Hallyu é a denominação para a onda de produções culturais coreanas que se espalhou pelo mundo na década de 1990, se iniciando nos países vizinhos à Coreia do Sul, seguido para os Estados Unidos e depois para a América Latina e Europa. Esse movimento consiste em os mais diversos grupos musicais (k-pop, k-hip hop, k-indie, etc), k-dramas (uma mistura de novela com série) e doramas. Outros aspectos da cultura também vêm em conjunto, como a alimentação, organização social e familiar, mitologia, história, religião, esportes etc. Ainda de acordo com Soares (2020), *essa onda está para a coreanidade tal qual os animes e mangás (principalmente na virada do milênio) estavam/estão para a japonesidade – existe também o Manhwa, os quadrinhos sul coreanos, são pouco conhecidos fora da Coreia* (SOARES, 2020, p.80). Vem-se acompanhado, atualmente, as mudanças relacionadas ao imaginário acerca dos coreanos, visto que essa onda de *soft power* é mais recente do que a *Cool Japan*, por exemplo.

Os aspectos imigratórios nos interessam aqui, para que possamos compreender com maior clareza a respeito dos fenômenos sociais decorridos a partir da interação dos coreanos e seus descendentes, com os brasileiros e outras etnias, principalmente no bairro

do Bom Retiro. A seguir buscar-se-á focar nos aspectos de assimilação destes, com o foco nos enclaves interétnicos decorridos sobretudo no Brasil.

#### 4.2. A ASSIMILAÇÃO DOS COREANOS E SEUS DESCENDENTES NO BRASIL

As diferentes formas de pensamento, modos de vida e maneiras de encarar as situações, deram origem a diferentes gerações de imigrantes coreanos no Brasil. Gonçalves (2020) cita Chun (2001), que divide as gerações em Primeira, 1.5 e Segunda. Falar-se-á brevemente sobre cada uma delas, para em seguida serem usadas enquanto categorias para uma maior clareza sobre a questão da assimilação.

A *Primeira Geração* corresponde à geração inicial dos imigrantes que chegaram em grandes levas, especialmente na década de 1970. Esses imigrantes tentaram ser parte ativa da comunidade local, porém as barreiras linguísticas e culturais os inibiram. Devido a essas dificuldades tomaram uma postura de se recolherem em torno das igrejas, espaço onde poderiam se expressar livremente e compartilhar esperanças e frustrações. Houve uma tentativa de preservar o idioma coreano como patrimônio e a estrutura do poder hierárquico, através das tradições transmitidas para as gerações mais jovens (GONÇALVES, 2020). Choi (1996) comenta que:

Para contrabalançar o contato constante das crianças e adolescentes com a cultura brasileira, via escola, mídia e relações pessoais, os pais vêm-se preocupando em lhes transmitir a língua e valores da cultura coreana, o que a nosso ver se explica pelo fato de a história da imigração coreana ser recente, o que faz com que muitas de suas atitudes sejam ainda dominadas pelas primeiras gerações e pelas entradas contínuas de novos elementos, o que vem contribuindo para tornar lento o processo de assimilação à sociedade brasileira (CHOI, 1996, p.238).

De acordo com Yang (2011), a palavra “nós”, utilizada na primeira pessoa do plural é usada muitas vezes no lugar de “eu” para os coreanos, e isso tem sido algo muito sólido que acaba por refletir a força unificadora do povo nos momentos de crise nacional, como a invasão exterior. Dessa forma, segundo Gonçalves (2020), essa é uma identidade étnica trazida pelos coreanos como uma herança, e que influencia o conceito de os imigrantes coreanos serem “mais fechados”, aos olhos da comunidade brasileira.

A *Geração 1.5* se caracteriza por aqueles que imigraram para o Brasil, junto aos pais, vindos da Coreia, quando eram crianças ou adolescentes, e acabaram por trazer uma identidade cultural coreana bem como um bom domínio do idioma. São considerados

“biculturais” e bilíngues, uma geração meio a meio (GONÇALVES, 2020). Hong (2011), em seu estudo sobre o jornal da comunidade coreana, *Cultura Tropical*, comenta que os membros dessa geração têm um significativo contato direto com a sua cultura e pátria através dos costumes e da língua, mas também são novos o bastante para se adaptarem a língua do novo país e seus costumes. Devido a habilidade com a língua e a adaptação relativamente rápida, os escritores da Geração 1.5 se tornaram intermediários da cultura para seus pais que lutam para compreender a língua e os valores culturais do país anfitrião.

Os escritores do jornal eram representantes da comunidade que compartilhavam uma visão nostálgica da Coreia e seu passado histórico. Eles também se reconheciam como viajantes nômades com novas perspectivas. *Cultura Tropical* se tornou um espaço para divulgar dúvidas, experiências e reflexões, um espaço onde eles podiam se expressar livremente (Tradução nossa, HONG, 2011). Hong (2011) cita um trecho do jornal em seu estudo:

Queridos membros do jornal *Cultura Tropical*, nós tentamos encontrar as sementes que são lançadas em nosso caminho, pouco importa se é arroz ou pão que nos é dado, somos viajantes nômades, não é revigorante que encontremos coisas diferentes? (Em tradução livre. Citado por HONG, 2011, p.5).

Essa geração podia se livrar da responsabilidade de atuar nas tarefas essenciais à subsistência junto aos seus pais, já que estavam mais estabilizados economicamente e tinham funcionários contratados. Essa não necessidade de exercer o trabalho facilitou a vida desses jovens que passavam a poder se dedicar às atividades sociais e seus estudos (SOARES, 2020). É uma geração com uma forte conexão com a Coreia, especialmente quando o país se tornou mais influente econômica e culturalmente. A presença da Coreia no Brasil cresceu devido às influências midiáticas do Hallyu e pelo aumento de um perfil de negócios para a economia internacional (Tradução nossa. HONG, 2011).

Por fim, a *Segunda Geração* refere-se aos brasileiros-coreanos nascidos no Brasil ou que vieram na tenra idade. O português é a língua materna, e são “considerados brasileiros” em todos os sentidos, a não ser pela aparência “oriental” (GONÇALVES, 2020). Esse grupo, nascido e criado no Brasil, desfrutou de maiores redes de sociabilidade extremamente organizadas que possibilitaram uma convivência mais frequente dentro da comunidade, tiveram maior acesso à educação em pré-escola ou escola coreana, além de viverem um movimento de valorizar a cultura coreana devido ao acesso à mídia digital (MONTEIRO, 2011). Assim, a globalização, internet, produções audiovisuais e o

crescimento de marcas coreanas no mercado brasileiro, principalmente eletrônicos, são vistos como fatores para a coreanização dos jovens (SOARES, 2020).

Segundo Hong (2011), com o crescimento da internet, a geração mais nova teve acesso a uma nova tecnologia de mídia e uma grande exposição a interesses multiculturais e multilíngues tanto da Coreia quanto do Brasil. O reconhecimento dos traços físicos semelhantes aos dos ídolos do pop coreano e de estrelas de telenovelas fizeram com que muitos membros da Segunda Geração se tornassem cada vez mais inclinados a cultura coreana.

É uma geração com maior motivação para manter relações com brasileiros do que com coreanos, tanto em relação a amizades quanto de casamentos. É um grupo que, de maneira geral, balanceia entre sair com os amigos brasileiros e os amigos da comunidade coreana, e se interessam por assuntos ocorridos tanto aqui quanto na Coreia. A maioria deles aprendeu a língua coreana com os familiares em casa e se manteve nos níveis intermediários ou básicos, e a exerciam principalmente no ambiente doméstico ou na igreja. Para essa geração a igreja ainda é um ponto de encontro para os jovens, pois apresenta atividades para diferentes faixas etárias, e os familiares são incentivadores dessa participação já que foi algo que fortaleceu seus vínculos dentro da comunidade (SOARES, 2020).

É importante ressaltar que dentro da própria “comunidade coreana no Brasil” existe uma cisão entre microgrupos, embora possam parecer um grupo homogêneo e fechado. De acordo com Im (2009), com o crescente número de empresas coreanas instaladas no Brasil, houve também o aumento de coreanos enviados por essas empresas. Para esses coreanos, vindos nessa nova leva, os imigrantes caem em uma categoria de “eles”, como se pertencessem a uma categoria menos nobre, de comerciantes, *versus* os “executivos”.

Outra cisão interna se configurou a partir da década de 1990, devido a uma nova ordem econômica resultante de crises globais financeiras. Por conta disso, diversos fatores também contribuíram para que muitos coreanos vissem seus negócios falindo. Isso fez com que esses fossem percebidos, pelos coreanos mais abastados, com ceticismo. Pode-se afirmar que a autosegregação da comunidade coreana no Brasil parece algo natural, e isso se dá com base no seu etnocentrismo, seja ele calcado pela ideia da cultura ou raça<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> É possível compreender o ufanismo etnocentrista dos coreanos por conta das diversas invasões que foram submetidos ao longo de sua história, por terem mantido sua unidade cultural e étnica ainda assim, o que

Expostas as características de cada geração, voltar-se-á para a questão da assimilação de cada uma delas, bem como às percepções sobre as relações interétnicas pela ótica tanto dos coreanos e seus descendentes, quanto pelos brasileiros. Im (2009), em seu estudo onde buscou investigar diferenças culturais que pudessem causar a “separação” no processo de aculturação dos coreanos no Brasil, entrevistou brasileiros e coreanos, 43 ao todo, em um público diverso, e comenta a respeito de falas dos brasileiros:

Em comentários do tipo “Eles são fechados e eu lembro que minha mãe falava que eles nunca participavam das reuniões do condomínio... não sei se eram antissociais ou porque não iriam entender mesmo...”; “parece que eles ficam fechados em grupos que quem não é coreano não pode entrar...”; “colégio onde eu estudei tinha muitos orientais... e os coreanos iam pras igrejas... mas sempre em grupinho... os coreanos eram mais fechados do que os japoneses, porque eles não se misturam... ouvi dizer que eles só casam se for com outro coreano... eu não gosto muito dessa coisa fechada...” podemos ver o etnocentrismo coreano entrando em conflito com a característica brasileira da flexibilidade e adaptação, que *sempre* acolheu as diferenças multiculturais (Grifo nosso. IM, 2009, p.244).

No estudo de Im Et al. (2009), foram entrevistados 106 coreanos-brasileiros da Segunda Geração, em São Paulo, e obtiveram, dentre outros resultados, que 60% dos entrevistados consideram que a comunidade coreana é discriminada no Brasil. Quando questionados, muitos reportaram experiências de discriminação por serem coreanos, em serviços públicos e nas escolas. Segundo eles, isso se dava por diferenças culturais e étnicas. Porém, quando foi pedido para escreverem a respeito dos motivos, muitos apontaram problemas como competição de comércios, uma inveja por parte dos brasileiros e uma arrogância e ostentação do lado coreano.

A opinião dos jovens da segunda geração é de que os coreanos expõem suas riquezas (mesmo que não sejam ricos) e os brasileiros ressentem isso, e até mesmo pensam que os coreanos tomaram suas oportunidades econômicas. Isso é compreensível se considerar que o trabalho dos coreanos na indústria têxtil sempre se deu em uma posição de proprietários, enquanto os brasileiros que os coreanos se referem no cotidiano estão majoritariamente na posição de subordinados. Dessa forma, os coreanos são os fortes e ricos na relação, o que faz com que tenham um senso de superioridade inflado, e

---

resultou em um país com um dos mais altos graus de homogeneidade étnica. Outra explicação possível é que os sucessivos governos ditatoriais tentaram forjar uma “justificativa racial” que legitimasse um governo autoritário (IM, 2009).



isso é justamente o motivo da segregação coreana no Brasil (Tradução nossa. IM Et al., 2009).

É curioso perceber a diferença das falas ao comparar o estudo da Segunda Geração de Im Et al. (2009), e de Yang (2011) com entrevistados da Geração 1.5. Pode-se perceber essa mudança nos seguintes relatos:

Se meus amigos me convidavam pra casa? Claro. Eu fui convidada e ia, sim. Só que, no início da imigração, como nós levávamos uma vida humilde, não me senti à vontade para convidar eles pra minha casa. Agora não. Por exemplo, quando eu era criança, uma amiga veio na feira onde minha família trabalhava. Sabe o que fiz? Eu me escondi. Acho que era orgulho meu (Im Hye-suk. Citado por YANG, 2011, p.329).

Na faculdade que era na outra cidade, eu morava junto com os colegas. Eu era de uma cultura diferente. Os colegas brasileiros usavam perfumes, desodorantes, tomavam banho todos os dias. Como os alunos do curso de odonto em geral são de uma classe social melhor, eu sentia certo complexo pela minha família ser mais pobre. Eles me convidavam em suas casas, mas eu não podia fazer isso. Pensei comigo: “Existe uma diferença cultural, eu sou imigrante e eles são os nativos daqui”. Estas dificuldades permaneciam no meu interior (Kim Ae-young. Citado por YANG, 2011, p.329).

Pode-se supor que essa diferença se ancora no fato de que os coreanos da Geração 1.5, que chegaram ao Brasil quando crianças ou adolescentes, presenciaram os esforços da família no trabalho em busca de uma ascensão financeira, o que talvez já fosse uma realidade diferente para os jovens da Segunda Geração, que estiveram presentes em uma situação financeira familiar mais estável.

Ainda sobre as relações de trabalho, de acordo com Yang (2011), nessa situação em que os coreanos se encontram na posição de empregador e os brasileiros na posição de empregado, pode haver uma divergência nas expectativas de um para com o outro, pois, enquanto os proprietários coreanos esperam mais agilidade e dedicação dos brasileiros, estes podem desejar um ritmo de trabalho menos apertado. Um dos entrevistados da pesquisa da autora comenta que:

Há uma grande diferença na forma dos donos coreanos e dos donos brasileiros tratarem seus empregados, pois a cultura é diferente. Não exatamente os meus pais, mas os coreanos... enquanto a legislação do trabalho favorece mais o trabalhador, os coreanos se preocupam mais com a produtividade e querem fazer tudo rápido, do jeito coreano. Por isso é que surgem conflitos (Lee Pyeong-an. Citado por YANG, 2011, p.345).

Monteiro (2011) cita Im (2010) que, ao explorar as raízes do choque cultural dos coreanos, aponta para possíveis origens dos desentendimentos. A autora afirma que é justamente pelo fato dos coreanos se relacionarem com os brasileiros enquanto empregadores ou clientes, que existem menos oportunidades de se estabelecerem relações não hierarquizadas.

Existe um senso comum onde há muitas associações feitas entre os coreanos e o trabalho escravo de bolivianos, com o consumo de carne de cachorro, e de tratamento interpessoal reservado ou grosseiro. São atitudes preconceituosas que fazem com que os coreanos, os brasileiros e outros grupos étnicos se hostilizem, buscando cada um os seus motivos para tal hostilidade (MONTEIRO, 2011). Em seu estudo, o autor realiza entrevistas com coreanos, trazendo relatos a respeito:

“Aquela questão da escravidão boliviana pelo coreano, isso sempre vai nos perseguir, não tem como, é um preconceito. Quando você fala no Brasil o que o pessoal pensa lá de fora é carnaval, futebol e mulheres seminuas. Coreano, acho que você fala escravidão, lojas da José Paulino. Olha o Brasil apesar de ser bem acolhedor ainda tem muito preconceito. Eu já vi vários amigos falando que foram vítimas de racismo, aqui no próprio Bom Retiro, no próprio Bom Retiro. “Volta pra sua terrinha. O quê você está fazendo aqui, para de explorar a gente”, e por aí vai” (Entrevistado 9).

“Duas filhas têm amigos, penetrando sociedade brasileira, está bem adaptado, trabalham com brasileiro. Agora, eu, na rua monte de pessoa especialmente mal-educado, te olhando e tratando especial. Certas vezes discriminação racial, sinto isso” (Entrevistado 8) (MONTEIRO, 2011, p.108).

É importante ressaltar que os coreanos da Primeira Geração, que enfrentaram maiores barreiras por não dominarem o português e terem começado a trabalhar aceitando as condições dos códigos da cultura brasileira, tendem a ter uma maior intolerância pelas características brasileiras de relacionamento pessoal. Isso é diferente na Geração 1.5 que teve um maior contato com a sociedade paulistana e por conta disso puderam ter mais facilidade de assimilação (MONTEIRO, 2011).

Im (2009), traz algumas falas dos entrevistados brasileiros: “se acham mais inteligentes que a gente”; “eles dominaram o comércio e tratam o brasileiro como escravo... eles acham que somos menores, e os mais clandestinos na Liberdade são os coreanos, depois os chineses”; “e tão tirando emprego de muito brasileiro, no mesmo caso tá o boliviano”; “preconceito contra eles eu não tenho, mas tenho certeza de que eles é que têm contra a gente...” e; “gritam com os funcionários, são muito mandões, eles não tem ‘jeitinho’ para pedir as coisas...” (IM, 2009, p.244).

Os entrevistados do estudo de Yang (2011) comentam que ter uma fisionomia “diferente” e, principalmente, ser coreano, foi muitas vezes visto como novidade pelos brasileiros com quem se relacionavam. Muitos tinham interesse na cultura, faziam perguntas a respeito da Coreia e tinham interesse porque achavam *exótico*, outros faziam brincadeiras de mal gosto ou se dirigiam aos entrevistados como japonês (japonesa). Porém, mesmo quando se sentiam humilhados ao escutar palavras pejorativas, não consideravam uma discriminação racial principalmente porque ainda eram novos.

Hong (2011), afirma que para começar a definir um senso de lar, os imigrantes precisam reconhecer a necessidade de uma compreensão cultural mútua. Assim, os brasileiros e coreanos seguem compartilhando estereótipos uns dos outros mesmo após muitos anos da imigração coreana ao Brasil. Na Coreia, ainda se tem o imaginário do Brasil como uma vasta paisagem da Amazônia onde as pessoas escutam e dançam samba. Os brasileiros não sabem diferenciar China, Coreia ou Japão, ignorando as diferenças entre esses países e identificando os imigrantes coletivamente como asiáticos. Cada etnia, contudo, tem sua própria história, cultura e língua. A autora, em seguida, traz um trecho publicado no Jornal Cultura Tropical:

Há um ano atrás, eu estava descansando em um banco ao lado de um homem embaixo de uma árvore em um parque na República, quando o cavalheiro perguntou de onde eu era. Eu respondi que era coreano e ele respondeu com a pergunta “as pessoas na Coreia usam ternos?” eu fiquei atordoado com a pergunta dele. Se essas palavras foram uma piada, então com certeza devem ser algum tipo de humor ácido. Já faz 26 anos desde que os coreanos imigraram para o Brasil... é imprescindível conhecer mais sobre o outro e compreender o outro enquanto pessoas que coexistem em um mesmo espaço. É importante prosseguir ativamente com o nosso intercâmbio cultural (Tradução nossa. Hwan. Citado por HONG, 2011, p.18).

Em relação ao âmbito profissional, o estudo com entrevistados da Geração 1.5 de Yang (2011), relatam terem experienciado nesse ambiente onde são minoria e estão expostos a uma competição maior com os brasileiros, uma barreira maior nessa relação entre os coreanos e brasileiros. Parece haver uma clara percepção da estigmatização pelo olhar dos entrevistados ao longo da busca por uma inserção num mundo socialmente elitizado, pelo menos em um primeiro momento. Hwang In-pyo, um dos entrevistados, comenta:

(Ao ser perguntado se já sofreu discriminação alguma vez) Muitas vezes. Em primeiro lugar, recebi (discriminação) porque sou oriental. Por ser oriental. Mas sabe quando eles reconhecem o oriental como

brasileiro? É fácil. Quando ele mostra a sua competência. A partir desse momento essa pessoa se torna um brasileiro e ganha reconhecimento e confiança. Não deve ser o conhecimento “meia boca”... Na minha vida também percebi isso. No seminário. Estudando no seminário as pessoas me tratavam como oriental... e desde então adquiri experiência sendo reconhecido e hoje, em especial, sou palestrante na minha denominação. Ser palestrante na denominação é muito difícil. Imagina quantos veteranos, quanta política e estudiosos existe. Há seminários na Assembleia Geral da denominação e Cultos de avivamento para educadores. E eles escolhem os palestrantes. [...] E sou requisitado pelos pastores... Então eu percebo, “Ah, estou sendo reconhecido.” (Hwang In-pyo. Citado por YANG, 2011, p.351).

Outro entrevistado comenta sobre o preconceito ou estigma a partir de uma limitação no mercado de alta moda:

A moda liderada pelos imigrantes coreanos, não integrada à do Brasil, é isso é a situação em que estamos hoje. O pessoal da alta moda não quer nos reconhecer pelas características que temos, sendo que não dá para igualar ao nível de “baixa” categoria. Assim, queremos subir cada vez mais, mas o pessoal da elite nos barra... não se tem uma harmonia ou integração. Ficamos sedimentados pelo *fashion* do Brás e Bom Retiro. Eles nos subcontratam para colocar o nome deles nas etiquetas mas também não querem reconhecer nossa contribuição publicamente. Quem recebe convite no *São Paulo Fashion Week*? Não tem. Não há oportunidades para encontrar com eles. Eles gerenciam entre eles. É fechado. O *high fashion* para a Sociedade elitizada (Kim Jin-mo. Citado por YANG, 2011, p.352).

Segundo a autora, ainda que venha sido reconhecida a contribuição de pequenos e médios empresários coreanos dentro da indústria têxtil para o desenvolvimento da economia do Brasil, em que o maior símbolo é a revitalização do Bom Retiro, a dificuldade é percebida ao tentar competir abertamente com marcas brasileiras vistas como mais sofisticadas.

Por outro lado, nem todos os entrevistados acreditam que ser coreano é algo que confirma a “anormalidade” ou o “defeito” em todas as situações na sociedade brasileira. O coreano pode até ser visto enquanto uma “novidade” ou como “sensacional” em outros ambientes, sejam públicos, pessoais ou até profissionais (YANG, 2011).

Yang (2011) dedica uma parte de seu estudo para dissertar sobre questões relacionadas a identidade dos coreanos e possíveis conflitos em relação a isso. Park Dong-min, um dos entrevistados, ao ser questionado se já sofreu uma crise de identidade alguma vez, comenta sobre um episódio sobre sua formatura da faculdade:

Talvez... acho que isso só aconteceu uma vez. Depois de formar em engenharia e casar, quando comecei a faculdade de direito. Ficamos de votar para eleger o aluno que faria o discurso na formatura, aí cada um foi fazer a sua apresentação e eu fui eleito por voto, oh... Aí o reitor falou que tava errado e mandou fazer a votação novamente, e de novo ganhei agora com mais votos. Isso era no início da década de 1990, o reitor falou: “Como um coreano seria o representante para falar na formatura do curso de direito? Isso não tem cabimento.” Disse ele. Naquele tempo eu já estava naturalizado, mas a minha cara era de coreano. Por reitor falar isso a comissão de formatura acabou. Foi feito um novo voto entre eles e o reitor fez eleger o filho de um político amigo... (Park Dong-min. Citado por YANG, 2011, p.430).

A autora retoma que esse entrevistado, bem como outros, já haviam comentado sobre não ter como não sentir diferença, pois a aparência é diferente da dos brasileiros, porém, que mesmo assim nunca sofreram (ou nunca sofreram seriamente) alguma discriminação racial ou étnica no cotidiano. Nas entrevistas, a autora constatou que os imigrantes normalmente não ficavam gravemente magoados por conta das brincadeiras pejorativas ou olhares com estranheza pelos brasileiros. Porém, Yang (2011) se questiona se tais comportamentos por parte dos brasileiros possam ter sido interiorizados, mesmo que inconscientemente, pelos imigrantes. A autora cita um relato de Gwak Tae-gyeong:

Ainda estou numa fase de aprendizagem e assimilação da cultura brasileira. Os valores que a minha cultura em respeitar os mais velhos e lealdade entre amigos como exemplo, têm sido um dos aspectos onde me debatia e me frustrava por não assimilarmos da mesma forma. Quando era mais novo, dificilmente lembro-me das ocasiões onde me senti excluído, mas ao longo do passar do tempo para o presente me recordo das ocasiões em que passei por momentos de exclusão e solidão do grupo brasileiro, tanto por ser simplesmente coreano, e por ter uma personalidade mais introvertida (Gwak Tae-gyeong. Citado por YANG, 2011, p.431).

Hong (2011), também traz considerações a respeito da identidade a partir de um trecho exportado do *Jornal Cultura Tropical*, escrito por Ahn Kyung Ja:

Com a imigração japonesa, quando seus filhos vão estudar fora no Japão, eles se pegam questionando “como se define a nação?”, e começam a buscar sobre o “eu”. Na recente celebração de cem anos da abolição da escravidão no Brasil, um homem preto disse que ele não se considerava brasileiro, mas sim um “negro”. Esses diferentes exemplos mostram que as pessoas se questionam e buscam por sua identidade (Tradução nossa. Ahn Kyung Ja. Citado por HONG, 2011, p.26).

Essas comparações com outros grupos étnicos no Brasil indicam que os imigrantes coreanos se reconhecem enquanto parte do Brasil. Eles situam a comunidade imigrante coreana em uma mesma “paisagem social” que seu vizinho brasileiro. Particularmente para os imigrantes da segunda geração, a experiência de solidão com relação à identidade representa uma verdadeira luta. Desde que a homogeneidade deixou de constituir parte da experiência dos imigrantes coreanos, a comunidade passou a enfrentar limites em relação a língua e a identidade cultural entre os primeiros imigrantes e as gerações subsequentes (Tradução nossa. HONG, 2011).

Ainda sobre a questão da identidade, a entrevistada Jeong Se-bin, da Geração 1.5, comenta que desde criança já se sentia confusa ao pensar no assunto, pois não queria assumir que era coreana. Ela relata:

O tipo de imigração que eu vi no Brasil normalmente, tô falando da geração dos meus pais que vieram pra cá na década de 1970, 1980, eram pessoas que se saíram da Coreia pra vir pra um país subdesenvolvido, como era o Brasil naquela época. É ... vieram como aventureiros, que vieram tentar oportunidades melhores de vida. Então, já têm um histórico meio complicado. Muita gente que fugiu, deu calote, gente que se junta com amante e foge pra cá, né? Gente que roubou dinheiro. Então tem uma coisa meio complicada que não necessariamente são pessoas de crédito limpo que vieram pra cá. [...] Então esse é o tipo de coreano que conheci e convivi a minha vida inteira aqui no Brasil. E, na minha cabeça, esse era o padrão básico de coreano. Então, na minha cabeça, todos os coreanos deveriam ser assim. Isso era pra mim, hum... sabe, gente ignorante, que nem consegue se comportar com etiqueta num ambiente ocidental e as comidas coreanas que usam bastante *gochujang*, *doenjang*, alho (parte descrita na língua coreana, tradução nossa) chama muita atenção, cheiro muito forte. [...] (Jeong Se-bin. Citado por YANG, 2011, p.433).

Desde criança ela construiu essa imagem a respeito de seus conterrâneos, e isso era algo que a horrorizava pois “morria de vergonha”. Por conta disso, quando tinha que fazer trabalhos em grupo com os colegas da escola, nunca os chamava para sua casa, pois havia cheiros estranhos. Ela conta:

Isso era muito constrangedor pra mim. Então, o que eu pensava era se eu renegar esse lado coreano e quanto mais abrasileirada eu for, é melhor. Eu me sentia uma pessoa mais desenvolvida, mais acostumada com as coisas daqui adaptada se eu agir como brasileira. Então por isso que eu propositalmente evitava falar coreano, propositalmente evitava me comportar como coreana, comecei a tentar me abrasileirar mais, me tropicalizar mais... (Jeong Se-bin. Citado por YANG, 2011, p.433).

Para o entrevistado Han O-jun, ser coreano é um fato imutável embora já tenha sofrido conflitos e confusões em relação a isso. Ele conta que atualmente não fica ofendido ao ser chamado de “chinês” ou “japinha”, pois:

O motivo de eu não ficar chateado agora é porque eu admito que sou coreano, e essa verdade não vai mudar. Se não é para explicar direito e deixar claro o fato de eu ser coreano, pode chamar de japinha que tudo bem. De um modo geral, falo que sou coreano. Aproveito esta oportunidade para falar às pessoas. “Para vocês, chinês, japonês parece tudo igual, mas vocês gostam quando são chamados de argentino, quando chamam vocês de alemães, vocês gostam?” Tem muitas vezes que respondo para eles assim. Mas sem algum remorso. (Han O-jun. Citado por YANG, 2011, p.446).

Ao longo da presente pesquisa foi possível observar, em alguns momentos, as generalizações, por parte dos brasileiros, a respeito das etnias amarelas. Algo que, até certo ponto, até a própria comunidade coreana veio a se beneficiar em uma determinada época, nos períodos imigratórios. Como já mencionado, a consciência da racialização é algo que se constitui ao longo da vida de um sujeito, assim como possíveis incômodos decorrentes dessa percepção. Parece-nos poder considerar o mesmo a respeito dos possíveis incômodos em relação às diferenças étnicas, no sentido de que talvez, em tenra idade, isso não seja uma questão para uma criança, por exemplo. Nesse sentido, ressaltar-se-á aquilo que denominaremos como *o estereótipo da massa amorfa*, que se constitui enquanto uma cegueira perceptiva daqueles que enxergam etnias com traços fenotípicos similares, no caso os japoneses, chineses, coreanos e seus descendentes, colocando-os enquanto uma massa homogênea indistinta. O possível incômodo com tais falas e estereotipagens se relaciona com o apagamento da diferença, da história de um povo e a subjetividade de um sujeito, como veremos a seguir.

#### 4.3. A MASSA AMORFA

Cada etnia costuma ser pouco sensível às diferenças de fisionomia das outras – tanto individuais quanto coletivas. Em São Paulo, onde vive uma grande comunidade de imigrantes japoneses, qualquer oriental chinês ou coreano, é um “japa”. (CALLIGARIS, 2011, p.50. Citado por. REINO; ENDO, 2011, p.25).

Não é difícil encontrar alguém que confunde uma pessoa japonesa com uma coreana e/ou chinesa e, ao tentar justificar o erro, certamente responderia “é tudo a mesma

coisa”. Isso pode ser visto como um reflexo da representação que o Ocidente constrói sobre o Oriente, onde nessas representações discursivas as comunidades leste-asiáticas são colocadas como uma espécie de complexo cultural quase homogêneo, representado por uma população de pele não-branca mais próxima ao amarelo e de “olhos puxados” (CORRÊA, 2020).

É possível perceber o apagamento da diferença no interior da outra etnia, e a elevação de alguns traços ao estatuto de generalidades. Os dois elementos são, na verdade, simultâneos: ao se elevar um traço à categoria de gerais e definidores de uma etnia, já não se vê mais nada além dos supostos traços definidores. Ou seja, podemos dizer que uma etnia enxerga a outra como uma *massa amorfa*, em que os integrantes não se distinguem entre si, mas se diferenciam de outra por traços gerais. É como se dissesse: “eles se diferenciam de nós, mas não diferem entre si” (REINO; ENDO, 2011, p.25).

Na pesquisa de Im (2009), com os estudantes da segunda geração de coreanos, muitos relataram se sentirem discriminados por serem chamados de “japa”, *quando na verdade o termo “japa” nem sempre é uma expressão depreciativa para os brasileiros que a pronunciam, sendo a sensação de “discriminação” oriunda principalmente da sua identidade racial ferida* (IM, 2009, p.244).

O estudo de Yang (2011) também aponta para incômodos relacionados à essa mesma questão. Entrevistados da Geração 1.5 em seu estudo comentam: *Eu não gostava que meus amigos me perguntassem se eu era chinesa. E quando perguntava se era japonesa, eu odiava isso. Sempre deixei bem claro que sou coreana. Sempre. Se alguém perguntasse se sou japonesa ou chinesa, eu dizia: “Não, sou coreana.” Enfatizando* (Kang Eun-won. Citado por YANG, 2011, p.326).

Igualmente para Im Hye-suk, entrevistada de Yang (2011), em que seu círculo de amizades é predominantemente composto de brasileiros desde que imigrou até os dias atuais, ser chamada de japonesa era percebido como um insulto. Segundo a entrevistada, não só ela, mas muitos de seus outros amigos coreanos vindo na época de 1960 e 1970 verdadeiramente não gostavam de ser confundidos com japoneses, fazendo questão de corrigir os amigos brasileiros.

O achatamento das identidades elimina a diversidade e as trajetórias individuais, apagando a individualidade de um sujeito ou de sua etnia, colocando-os em uma massa generalizada, indiferenciada e estereotipada. Pouca informação sobre um grupo não influencia na possibilidade de se formar um estereótipo. Esses são formados sobre qualquer grupo de pessoas ou de uma pessoa só, mesmo com pouca informação. O desafio



é mudar esse estereótipo, porque mesmo com muita informação, costumamos nos basear nas primeiras que já se tinha, já que ficam enraizadas. Os estereótipos agem de tal forma que o mero conhecimento de que um estereótipo existe a respeito de um grupo social pode afetar negativamente a performance dos membros desse grupo em atividades em que os estereótipos se tornam um fator relevante. As autoras exemplificam: *ter um estereótipo de que japoneses são bons em matemática, pode alterar negativamente o fator de que ele seja bom gerente, já que são bons apenas em matemática* (PÉREZ-NEBRA; JESUS, 2011, p.225).

Isso tem relação, por exemplo, com o que já foi citado a respeito do mito da Minoria Modelo, em relação aos japoneses e seus descendentes. Porém, como visto anteriormente, os coreanos também relatam, no estudo de Yang (2011), uma necessidade de terem que se provar enquanto qualificados para determinado cargo profissional, o que nos parece estar relacionado também com uma exigência externa (ou quem sabe também interna) de uma boa performance para que haja o reconhecimento. De acordo com Yang (2011):

(...) na sociedade brasileira “esteticamente regida por um paradigma branco” parece óbvia a percepção da estigmatização tida pelos entrevistados ao longo da luta por uma inserção no mundo socialmente elitizado, pelo menos no primeiro momento. De fato, muitos entrevistados falam que tem que ser “extraordinariamente profissionais e bem qualificados” para serem reconhecidos pelos brasileiros (YANG, 2011, p.349).

Portanto, se há um ideal que é permeado por valores, há também aquilo que se contrapõe a esse ideal e, se aquele é fixado em formas próximas ao estereótipo, o que se afasta dele também o é. Assim, o estereótipo justaposto ao objeto do preconceito é concomitante à estereotipia que o próprio sujeito se atribui (CROCHÍK, 1996).

Como visto, o estereótipo é um produto cultural e, para ele existir, é preciso que os indivíduos se apropriem dele. Além disso, também precisariam desenvolver ou ter uma estrutura psíquica para incorporá-lo e permitir que ele ocupe o lugar daquilo que sua experiência poderia lhe proporcionar. Em vista disso, Crochík (1996) retoma Freud (1986) ao teorizar sobre a constituição do eu:

No início da constituição do “eu” começa a se formar, mediado pelo princípio do prazer, uma cisão, na qual tudo que é considerado prazeroso é tido como pertencente a si e tudo que leva à dor, à frustração, à carência, é percebido como sendo externo ao eu. Cabe, segundo esse autor, à experiência reparar essa falsa dicotomia.

Contudo, como aquilo que se formou no passado é preservado no presente, podemos supor que aquela dicotomia, por vezes, tome o lugar da experiência (CROCHÍK, 1996, p.56).

Dessa forma, a participação do mundo em estereótipos diversos remete a dicotomia do princípio de prazer e, assim, a cultura não deixa de propor conteúdos e um modo de estruturá-los que podem suscitar a presença do “eu-prazer” (CROCHÍK, 1996).

É possível pensar o estereótipo também a partir do conceito freudiano de *narcisismo das pequenas diferenças*. Aqui, não se pretende refletir acerca do narcisismo enquanto causa do estereótipo ou do preconceito, e sim, levantar possíveis contribuições psicanalíticas sobre o tema em questão. Reino e Endo (2011) afirmam que tal narcisismo pode ser a chave para compreender a hostilidade inerente e constante nos vínculos humanos (com exceção da relação mãe-filho), oposta à uma solidariedade, tornando impossível o mandamento cristão de *amar o próximo como a ti mesmo*.

De acordo com Freud (1921), é nas aversões e antipatias não disfarçadas para com os estranhos que se acham próximos, que podemos reconhecer a expressão de um amor a si próprio, ou seja, um narcisismo empenhado na afirmação de si, e que se comporta como se a ocorrência de qualquer desvio em relação aos seus desenvolvimentos individuais fosse acarretar uma crítica deles e um encorajamento a modificá-los.

O suposto amor a si mesmo – narcisismo – é tão rígido e conservador que qualquer desvio trazido por um outro é visto como uma afronta e faz com que o sujeito entre em guerra contra qualquer sombra de divergência. É como se dissesse: *tudo que de mim difere me ameaça*. Reconhecer o diferente se opõe ao narcisismo e, para que o outro seja reconhecido como tal, é preciso ocorrer necessariamente uma mudança psíquica (REINO; ENDO, 2011).

É no texto freudiano *O tabu da virgindade* (1917) que aparecem as primeiras considerações sobre o narcisismo das pequenas diferenças:

Em palavras que pouco se diferenciam da terminologia habitual da psicanálise, Crawley afirma que cada indivíduo separa-se dos outros mediante um “*taboo of personal isolation*”, e que justamente as pequeninas diferenças, dentro da semelhança geral, motivam os sentimentos de estranheza e hostilidade entre eles. Seria tentador perseguir essa ideia e derivar desse “narcisismo das pequenas diferenças” a hostilidade que em todas as relações humanas combate vitoriosamente os sentimentos de solidariedade e sobrepuja o mandamento de amor ao próximo (FREUD, 1917, p.371).

Portanto, os três principais aspectos do narcisismo das pequenas diferenças são: 1) a afirmação do particular sobre o indiferenciado e comum; 2) a fraqueza da solidariedade presente no narcisismo das pequenas diferenças e; 3) a afinidade da análise do narcisismo das pequenas diferenças com a análise do mandamento religioso de *amar o próximo como a ti mesmo* (REINO; ENDO, 2011).

A aversão, intolerância e hostilidade se agarra aos pormenores da diferenciação para se expressar, ou seja, se apega as diferenças. Freud se apoia na parábola de Schopenhauer<sup>36</sup> para afirmar que não se sabe por que uma suscetibilidade tão grande envolveria justamente esses detalhes da diferenciação; mas é inegável que nesse comportamento dos indivíduos se manifesta uma prontidão para a agressividade e o ódio cuja procedência se desconhece, mas que tem um caráter elementar (FREUD, 1921).

É possível que, em certos momentos, a hostilidade entre os homens seja suspensa, que seria através da formação da massa e dentro da massa. Enquanto existe a formação da massa, os indivíduos se comportam como se fossem homogêneos, suportando a especificidade do outro e, igualando-se a ele, não sentem repulsa por ele (FREUD, 1921). Dessa forma, o narcisismo das pequenas diferenças acaba por ficar em oposição à formação das massas, pois essa necessita de ligações libidinais entre seus pares e, portanto, a recusa de qualquer pormenor que venha diferenciá-los. Isso porque os integrantes de uma massa supõem todos como irmãos indiferenciados, uni-form-izados.

O narcisismo das pequenas diferenças acaba desaparecendo no interior da massa e entre os integrantes dela; para só em um segundo momento retornar – com força – na oposição que aparece na formação de grupos, partidos, gangues, facções etc. E, assim como antes o narcisismo das pequenas diferenças garantia a unidade do Eu, agora passa a ser a garantia de uma singularidade e coesão de uma massa. De acordo com Freud (1921), se na massa há restrições ao amor-próprio narcisista, inexistentes fora dela, isso indica fortemente que a essência formadora da massa é composta de ligações de nova espécie entre os membros da massa. Portanto, para a formação da massa há uma limitação do *taboo of personal isolation*, porém, essa limitação é vista de uma forma mais ampla (REINO; ENDO, 2011):

---

<sup>36</sup> “Num dia frio de inverno, um grupo de porcos-espinhos se aconchegou bastante, para se esquentarem mutuamente e não morrerem de frio. Contudo, logo sentiram os espinhos uns dos outros, o que os fez novamente se afastarem. E quando a necessidade de aquecimento os aproximava de novo, repetia-se o segundo mal, de modo que eram impelidos de um sofrimento para o outro, até acharem uma distância média que lhes permitisse suportar o fato da melhor maneira.” (Schopenhauer, *Apud*. FREUD, 1921, p.56).

Toda vez que duas famílias se unem por casamento, cada uma delas se acha melhor ou mais nobre que a outra. Havendo duas cidades vizinhas, cada uma se torna a maldosa concorrente da outra; cada pequenino cantão olha com desdém para o outro. Etnias bastante aparentadas se repelem, o alemão do sul não tolera o alemão do norte, o inglês diz cobras e lagartos do escocês, o espanhol despreza o português. Já não nos surpreende que diferenças maiores resultem numa aversão difícil de superar, como a do gaulês pelo germano, do ariano pelo semita, do branco pelo homem de cor. (FREUD, 1921, p. 56-57).

Freud retoma o narcisismo das pequenas diferenças em 1930, no texto *O mal-estar na civilização*. Nele, a ênfase já não é mais sobre a unificação de um grupo, mas sim sobre quem está do outro lado, o da rejeição e exclusão do outro e da pulsão que se destina a ele. O outro passa a ser receptáculo da pulsão de morte (REINO; ENDO, 2011). “Sempre é possível ligar um grande número de pessoas pelo amor, desde que restem outras para que se exteriorize a agressividade” (FREUD, 1930, p.80-81).

Se em 1921 a definição de massa é de um conjunto de indivíduos que colocaram um único objeto no lugar de seu ideal do Eu e, em consequência disso, se identificaram com os outros em seu Eu; em 1930, a união desses indivíduos passa a ser um pretexto para exercer a destrutividade. “Não é de menosprezar a vantagem que tem um grupamento cultural menor, de permitir à pulsão um escape, através da hostilização dos que não pertencem a ele” (FREUD, 1930, p. 80). De tal modo, uma massa também poderia se formar por *colocar um único e mesmo objeto como destino da pulsão de morte*. Os indivíduos se unem e se identificam entre si, já que há outro para poder hostilizar (REINO; ENDO, 2011, p.24).

É possível pensar no Ideal do Eu como sendo o branco, como já mencionado por Souza (1983). Assim, estes só se identificam entre si e colocam qualquer outra raça como o objeto de destino da pulsão de morte. Dessa forma, rejeita-se e exclui qualquer outro, o não-branco, o diferente, o estranho, o resto, direcionando sua hostilidade e aversão para o que está fora de sua massa normativa. O outro é visto como uma ameaça ao narcisismo do homem e da massa branca e, portanto, precisa ser diminuído, discriminado, exotizado e até extinguido. Isso colabora para a compreensão acerca do imaginário hostil presente no Perigo Amarelo, tanto mencionado na presente pesquisa. Ainda, novamente, torna-se importante ressaltar que é necessário um cuidado para não metapsicologizar ou subjetivar questões concernentes ao racismo estrutural, a branquitude e estruturas de dominação. A subjetivação de sofrimentos que advém de uma estrutura racista da sociedade pode vir a ser uma violência para o sujeito, por isso, entende-se como uma delimitação relevante e necessária a ser realizada.

Por fim, Reino e Endo (2011) afirmam que a miséria psicológica do narcisismo das pequenas diferenças pode ser compreendida como uma miséria perceptiva, onde a sensibilidade se torna estereotipada. Retomando a citação de Calligaris (2011) no início desse capítulo, os autores afirmam que tal narcisismo cria uma heterogeneidade intergrupal e, simultaneamente, uma homogeneidade intragrupal. Existe uma coexistência entre diferenciação e indiferenciação no interior do narcisismo das pequenas diferenças pois, ao se elevar alguns traços do outro à categoria de excentricidade, fora esses traços, já não se vê mais nada, sofre-se uma cegueira perceptiva e a sensibilidade acaba se tornando estereotipada. Esse é um forte recurso psíquico que transforma a alteridade em uma caricatura, da qual se pode rir não um riso libertador, mas de escárnio (REINO; ENDO, 2011).

Ueno (2020), em sua tese, traz o relato de Paula, uma de suas entrevistadas, brasileira de ascendência japonesa, que conta de uma experiência em que foi a uma festa de família do namorado (branco) onde os parentes juntaram todos os asiáticos no sofá para tirar uma foto. Na situação estavam Paula, uma japonesa e um chinês casados com outros familiares. Paula insistiu que não queria tirar a foto, mas foi rebatida com a fala “seria muito legal todos os china” na foto. Paula descreve:

Sentamos os animais do zoológico lá no sofá com uns cinco celulares tirando foto nossas. Eu era a única dos três que não tava levando na esportiva. Eu tava me sentindo tão ridicularizada como nunca na vida que perdi a classe e levantei e gritei pra todo mundo parar de tirar as fotos, apagar todas e que se eu visse uma foto minha não autorizada no Facebook eu ia pedir indenização. Disse também que eu não trato o meu namorado igual bicho exótico de zoológico quando ele tá com a minha família e não junto todos os brancos do rolê pra tirar uma foto deles... (...) Ficou um silêncio mortal lá e eu saí pisando duro e pra qualquer quarto lá e chorei pra caralho. Era a primeira vez que eu ia nessa casa e eu raramente vejo esses parentes do meu namorado. E eram os mesmos tios que me perguntam toda vez que a gente se encontra sobre o mesmo assunto: se falo japonês, sou nissei ou não sei, etc, se eu já fui pra lá... não se dirigindo a mim como Paula e sim como takanakara, como eles chamam todos os asian da família. (...)

Quando uma mulher branca se irrita e fala alto num grupo, é porque tá impondo respeito. Quando é a gente, é porque tá perturbada... (Paula. Citado por UENO, 2020, p.83).

A entrevistada comentou que após esse momento houve um pedido de desculpas da dona da casa, justificando que não era para ridicularizar, que Paula era linda e tinham orgulho e admiração de terem japoneses na família. Paula comentou nesse relato, ter sido a primeira vez que reagiu ao invés de exibir um *sorriso amarelo*, algo que sempre se

esperam de uma mulher asiática. Comentou, ainda, que foi a melhor coisa não permanecer no lugar de “pet de branco”, um bicho curioso e estranho dentro de uma família branca (UENO, 2020).

Ainda, defende-se a hipótese de que é através de “brincadeiras” que se sustenta um tipo de racismo muito específico no Brasil: o racismo cordial. Lima e Vala (2004), exploram novas formas de expressão do preconceito e do racismo: simbólico; moderno; aversivo; ambivalente; cordial e; preconceito sutil. Todas compartilham de semelhanças e convergem para indicar que a discriminação vem sendo gradativamente substituída por outras mais nebulosas, ambíguas e veladas, sendo, portanto, mais difíceis de escrever, definir, identificar e combater.

Dentre todas as formas citadas, o racismo cordial é o único que se originou no Brasil como uma nova expressão. Este, por sua vez, é definido como um modo de discriminação contra pessoas não brancas, caracterizado por uma superficial polidez que cobre comportamentos e atitudes discriminatórios, que se expressam ao nível das relações interpessoais a partir de piadas, brincadeiras de cunho “racial” e ditos populares (LIMA, VALA, 2004).

O racismo cordial é mais particular do que institucional ou estrutural, ainda que implique em desigualdades, exploração e sujeição de um povo. A partir dessa concepção, é possível compreender as expressões desse preconceito com o povo asiático que, segundo Inoue (2017), se revela em expressões naturalizadas e silenciadas nas estruturas sociais, que comportam formas de discriminação, sarcasmo, dominação, supremacia, mitos e estereótipos, e implicam na exotização, orientalização, generalização e achatamento de uma identidade e/ou cultura.

O estudo de Yang (2011) conclui, por exemplo, que para os entrevistados as relações com os amigos brasileiros foram agradáveis e, ao perguntar se já sentiram atitudes e olhares preconceituosos, respondem:

“Ah, ouvi muitas brincadeirinhas a meu respeito. Como eles não sabiam distinguir, fui chamado de japonês ou chinês. Meu nome era *shingshing ramen*, sabe, miojo pra eles. Não me importei muito com essas brincadeiras, e somente dava risadas e ficava por isso mesmo. Eu não recebia isso com algo ofensivo. Se eu sou *shingshing*, eu fazia alguma brincadeira em troca. Isso não tornava um sentimento de rancor, mas simplesmente eram momentos de brincadeira entre nós. Nunca fui discriminado. Eu nunca fiquei pra trás em nenhuma situação... Eu me destacava em termos de liderança e nos estudos. Em épocas de provas, eu sempre tinha um lugar reservado na sala de aula pra mim por causa de que meus amigos precisavam colar da minha prova. Já que a relação

era assim, nunca me senti inferior. [...] Como eu era um estudante, sendo coreano, incomum, ou até “estranho”, meus colegas dirigiam a mim com apelidos pejorativos, entretanto, não eram com intenção de humilhar. Eram apenas brincadeiras entre colegas. No fundo não havia discriminação racial. Quando eu falava português errado, eles me corrigiam falando “não é assim que se fala”. A gente tinha essa intimidade.” (Park. Citado por YANG, 2011, p.325).

Como pode-se observar, nem todos os entrevistados percebiam essas generalizações enquanto algo negativo ou discriminatório. Além disso, podemos hipotetizar, a partir desse relato, que o entrevistado usufrui do lugar de Minoria Modelo ao falar sobre seu destaque nos estudos e liderança. Isso corrobora para o argumento de que o estereótipo da Minoria Modelo aparece enquanto algo “positivo”, que muitas vezes disfarça seu caráter nocivo e camufla outras formas de preconceito.

Bueno (2022), se referindo ao racismo recreativo, se baseia em Moreira (2019) ao afirmar que as piadas são baseadas em estereótipos negativos, e estampam estigmas sociais sobre os grupos aos quais atuam. Como consequência, indivíduos percebidos ou pertencentes a determinados grupos sociais acabam por carregar certos traços identitários culturalmente negativos, já que são considerados inferiores ou diferentes ao padrão do grupo dominante.

Ainda citando Moreira (2019), o autor afirma que para além de colaborar para a manutenção da desigualdade e para a atribuição de responsabilidade pela sua condição às próprias pessoas de grupos minorizados, é necessário ainda mencionar as consequências psicológicas e sociais que esse tipo de humor reverbera nos indivíduos: de modo geral, podem vir a se sentir “moralmente degradados” e socialmente prejudicados devido a percepção negativa generalizada. Dessa forma, o humor produz risada em alguns, mas é também um modo agressivo de tratar o outro, para além de uma forma de atenuar possíveis expressões relacionadas ao ódio franco e ao racismo explícito a outros grupos sociais (BUENO, 2022).

A atriz sino brasileira, Lian Tai, comenta sobre o que vem sofrendo. Esse relato nos torna relevante para que possamos perceber, para além das piadas, que o incomodo em relação à generalização da massa amorfa não se dá apenas com os coreanos e seus descendentes:

Até hoje, na rua, enfrento dedos que me apontam com deboche e caricaturas, como era na infância. Arigatô1! Xingling2! (...) Há a amiga que imita o sotaque chinês de forma caricata, dizendo “pastel de flango”. (...) Nos últimos meses, com a pandemia, tenho visto o racismo

contra asiáticos mostrar-se com mais veemência; ele começa contra os chineses e se estende a todos os povos do extremo oriente, até porque, no Brasil, “é tudo a mesma coisa” (Opera Mundi, TAI, 31/03/2020. Citado por KOHATSU, SAITO, ANDRADE, 2021, p.131).

Existe uma contradição no que concerne a questão da Massa Amorfa. Ainda que os asiáticos e seus descendentes sejam percebidos muitas vezes como pertencentes ao mesmo grupo, existem também algumas diferenciações e estereotipagens que estão mais relacionadas às etnias específicas, como é o exemplo do exotismo dos chineses ou do estereótipo da Minoria Modelo com os japoneses. Ou seja, ainda que o outro consiga realizar alguma diferença étnica, ainda assim existem estereótipos nocivos que não escapam a essas percepções. Outro apontamento importante é que o Orientalismo também pode ser entendido enquanto uma forma de estereotipar os sujeitos, e que se dá, como já vimos, a partir das características impostas pelo Ocidente.

A plataforma Yo Ban Boo publicou, em 2016, um vídeo em seu canal com o nome “Coisas que ASIÁTICOS BRASILEIROS sempre ouvem”, explicitando diversos estereótipos reproduzidos através de perguntas direcionadas aos asiáticos, como por exemplo: “Vocês comem de palitinho na sua casa?” – se referindo ao *hashi*; “E quando vocês comem lá na casa de vocês, você usa palitinho sempre? Até para tomar sopa?”. Segundo Bueno (2022), o que sustenta essa brincadeira ou curiosidade é uma suposta relação obrigatória dos amarelos e seus descendentes com a cultura asiática, tendo que manter seus elementos culturais, religiosos e linguísticos, *como se a cultura fosse hereditária e todo descendente de asiático/as fosse, na realidade, um imigrante* (BUENO, 2022, p.7).

“Vocês são irmãs?” – pergunta direcionada a duas mulheres amarelas, partindo da piada de que todo asiático é igual; “Abre o olho, japonês”; “Você já comeu cachorro?”; “Você é mestiço, né? Quem é o oriental, seu pai ou sua mãe?”; “Você só namora japonês?”; “Seus pais são rígidos?” – relaciona-se com a suposta rigidez das famílias japonesas ao controlar o comportamento e educação dos filhos, também uma generalização que se aplicaria a todos os descendentes e suas famílias (BUENO, 2022).

“Por que você só anda com orientais?”; “Por que você nunca anda com orientais? Você é o japonês mais brasileiro que eu conheço”. Segundo Bueno (2022), esse tipo de questionamento não é encontrado, frequentemente, para com os sujeitos brancos. Não se pergunta se um desses sujeitos brancos anda apenas com brancos. Concomitantemente, ter amigos não amarelos pode vir a levar ao mesmo questionamento, porém agora



contrabalançado pelo fato de supostamente nunca andar com amarelos. Assim, o que se observa é uma forma de julgamento do comportamento do outro e o questionamento que causa uma tentativa de controlar o que o outro pode ou não fazer pelo olhar do branco julgador.

O que atravessa essa questão e outras mais, é a crença de que o/a asiático/a (compreendido como “japonês”) faz parte de uma comunidade homogênea e fechada. Dessa forma, ele/ela é interpelado/a por supostamente preservar essa comunidade fechada ou é acusado por não manter o comportamento de todo/a e qualquer descendente de asiático (ou seja, de todo japonês/japonesa). É por esse motivo também que é frequente uma frase que aparece no vídeo: “Eu tenho um amigo chinês, acho que você deve conhecer ele”; como se todo descendente de asiático conhecesse todos os outros descendentes de asiáticos, ou seja, volta novamente para a ideia de uma comunidade homogênea, fechada e uniforme, em que, supostamente, todos os membros necessariamente se conhecem.

Portanto, a forma que o sujeito branco olha para o amarelo se exprime enquanto um construtor dos traços que o asiático deve carregar. Como se aquele que não corresponde as expectativas criadas pelo olhar branco devesse ser julgado como menos asiático ou onde o estranhamento seria uma manifestação natural por parte do branco. Novamente, esse olhar diminui as potencialidades e diversidades dos amarelos a traços estereotipados que sustentam – e são sustentados – pelo imaginário branco.

Dessa forma, a consequência é que o outro é quem deve se adaptar a avaliação do branco, e não o inverso. Como se o branco não precisasse se preocupar em reconhecer e conhecer as diversidades que toda e qualquer alteridade comporta, e nem necessitasse estar mais aberto para perceber os sentidos externos ao seu horizonte (reduzido) de imagens e expectativas – estereotipadas, muitas vezes – em relação ao outro. É como se o fenótipo asiático fosse reconhecido, pelo branco, enquanto uma espécie de gueto linguístico e cultural que serve para um espetáculo formado pelo próprio público branco (BUENO, 2022).

Ainda em relação aos estereótipos sobre os amarelos, discutir-se-á brevemente como isso se dá em intersecção com a questão do gênero. Isso porque parte-se do pressuposto de que as lutas contra o racismo e a violência de gênero são intrínsecas, entendendo que as opressões de gênero para mulheres racializadas aparecem constantemente associadas ao preconceito e a discriminação de raça, etnia e cor (LEE; SHIMABUKO, HIGA, 2018).

A perspectiva da *Interseccionalidade* tem origem nos anos 1980-1990, criticando a categoria *mulher* por sua estabilidade homogeneizante, como se existisse apenas um tipo de mulher. Criticava também a categoria *gênero* por desconsiderar outras marcas da diferença, propondo então um entrelaçamento entre gênero e raça. Crenshaw (2002) define a Interseccionalidade como uma forma de conceituar o problema que busca apanhar as consequências dinâmicas e estruturais da interação entre dois ou mais eixos de subordinação. Assim, trata especificamente da maneira pela qual o patriarcalismo, o racismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas e acabam por estruturar posições relativas de mulheres, etnias, raças, classes etc.

Então, as mulheres racializadas estão, frequentemente, posicionadas em um espaço onde a xenofobia ou o racismo, o gênero e a classe, se encontram. Por consequência, acabam estando sujeitas a serem atingidas pelo intenso fluxo de tráfego por todas essas vias (CRENSHAW, 2002). Assim, o feminismo asiático interseccional busca combater aquilo que é comum: a supremacia branca, cisgênero, machista e heteronormativa. Busca, ainda, amplificar outras vozes subalternas. As autoras trazem o relato de Ani Hao, descendente de chineses:

Com certeza minha identidade como mulher asiática afetou minha vivência dentro de estruturas patriarcais. Geralmente, quando falamos de machismo e mulheres, estamos sempre falando primeiro de mulheres brancas. Depois, as mulheres não brancas têm essas mesmas vivências mas com perspectivas e ângulos bem diferentes. Eu sou muito sexualizada, exotizada por ser mulher asiática [...]. Acaba que os homens me enxergam como essa pessoa totalmente fora do contexto daqui e vêm atrás de uma “experiência”. O assédio na rua tem muito essa característica, e também os contatos com amigos de amigos, relacionamentos etc. (Ani Hao. Citada por LEE; SHIMABUKO; HIGA, 2018, p.327).

De acordo com Ishida e Braga (2019), ao pensar a partir da perspectiva do Orientalismo, juntamente a um recorte de gênero especificamente sobre as mulheres asiáticas, pode-se perceber que há relações de poder instauradas a partir do desejo ocidental de dominação sobre a Ásia e, conseqüentemente, de suas mulheres, onde a subserviência e subordinação eram desejadas, tendo como efeito o fetiche e a exotificação sobre estes corpos, algo presente ainda nos dias atuais e que se reflete em experiências diaspóricas, causando impactos nas gerações seguintes. Pode-se afirmar que a narrativa presente na mídia ao longo da história, exotificam e fetichizam a mulher asiática,

diversas vezes reforçando e incorporando características que pressupõem a presença de um aspecto “oriental” nelas.

A exotização e objetificação da mulher asiática estão arraigadas desde os processos de guerra e colonização, onde a dominação do corpo da mulher era utilizado como tática de subjugação e ocupação de seres humanos, histórias e locais. *A colonização britânica na Índia, as guerras americanas no Sudeste e Leste Asiáticos e as invasões do território chinês pelas potências do Ocidente estão ligadas às ideologias de supremacia branca e à manutenção da hegemonia ocidental* (LEE; SHIMABUKO; HIGA, 2018, p.337). Portanto, a imagem da mulher asiática como sexualmente dócil e submissa emerge a partir da violência sexual dos soldados contra a população local, e o mito da subserviência é propagado pelas histórias dos veteranos de guerra aos netos, e acabam se perpetuando na mídia.

Política e historicamente, os corpos femininos asiáticos foram despossuídos enquanto sujeito em relação às escolhas de desejo, erotismo e prazer por meio de estereótipos e imagens que servem a outrem. Nos deparamos frequentemente com uma permissividade em objetificar corpos de mulheres não brancas. Dessa forma, há uma desumanização devido aos pressupostos naturalizados e estereotipados de subordinação, quietude e passividade. Essa relação que o outro apresenta com os corpos e sexualidade asiáticos refletem diretamente no desenvolvimento sexual, erótico e afetivo (LEE; SHIMABUKO; HIGA, 2018).

Lee, Shimabuko e Higa (2018) trazem um outro relato:

Ele começou a me contar o que os parentes e amigos dele falavam de mim: “A vagina dela é como os olhos dela?”. [...] Mas o pior de todos foi o namorado da minha amiga: “Como ela geme?”, “Defeituosa” (pois não gemo como uma asiática “original” porque nasci no Brasil). [...] Quando fui cobrar respeito por ter sido exotificada, animalizada, fetichizada, objetificada e desumanizada, fui chamada de “exagerada” pelo namorado da minha amiga. E [ele] ainda tentou justificar com “Não foi nada pessoal”. “Nem te conheço”. [...] Por causa dessa experiência, a pior da minha vida, hoje em dia consigo enxergar todas as nuances do racismo, misoginia, dominação cultural e privilégio branco. Não me orgulho pela minha cegueira social, mas todas as frases ditas a meu respeito ficaram. Sempre ficam e eu as usei para enxergar. Eu nunca vou me esquecer o que aconteceu. Por isso compartilho minha experiência. Por uma consciência coletiva. Para que no futuro isso não se repita com outras mulheres como eu (Iris Cheng. Citada por LEE; SHIMABUKO; HIGA, 2018, p.236).

É possível novamente traçar um paralelo com o que Gonzalez (1984) comentou acerca do *objeto a* – causa de desejo e ao mesmo tempo objeto/dejeto – em relação à mulata. A fetichização e objetificação nos parecem fenômenos atrelados, e o relato acima ilustra a forma como isso também se dá em relação às mulheres amarelas.

De acordo com Ishida e Braga (2019), há uma distinção quanto à representação da imagem de mulheres e homens leste asiáticos. A mulher é representada a partir de uma lógica colonial como altamente desejável e que precisa ser salva pelo homem branco, colocando-a em contraste com o homem leste asiático. Este é percebido como indesejável e inferior ao homem branco. Segundo Okabayashi (2019), a complexa racialização dos homens amarelos se configura em sua emasculação, ou seja, a ideia de que o homem amarelo é castrado, privado de uma masculinidade branca ocidental, e menos homem que os demais. O autor ressalta a relevância das propagandas relacionadas ao sentimento anti-asiático para a construção desse imaginário.

Segundo Lesser (2008), os filmes brasileiros retratavam a sexualidade japonesa por meio de estereótipos contraditórios, rivais e calcados na nacionalidade. Assim, o homem *nikkei* era representado como assexuado, e as mulheres nipo-brasileiras como “orientais” e particularmente *disponíveis* e *safadas*. Essa imagem era disseminada em meio às elites de toda a América, antes mesmo do início da imigração japonesa ao Brasil, em 1908.

O autor afirma que, nos concursos de beleza nipo-brasileiros, as jovens eram valorizadas por manter a etnicidade japonesa e, conjuntamente, transmitir uma sensualidade brasileira especial. O autor ressalta o comentário de Aduato de Oliveira, um linotipista de 25 anos, para a revista *Realidade: mulher bonita? Ah, tem que ser japonesa. Ela tem cabelos lisos, os olhos meigos e é muito amorosa* (Citado por LESSER, 2008, p.54).

As mulheres nipo-brasileiras muitas vezes eram representadas através de dois tipos clássicos e opostos: a *Gueixa*, ou a *Dragon Lady*. O estereótipo da gueixa representa-as como passivas e obedientes, onde a mulher está inserida em costumes tradicionais de sua cultura. Já a *dragon lady* retrata a mulher asiática como misteriosa, ameaçadora, exótica, muitas vezes como a vilã. Por mais que, apesar de num primeiro momento, esse estereótipo aparentar uma retratação positiva e forte de uma mulher não submissa, essa idealização se utiliza da sexualidade como ameaça, assim, representa-a somente como um instrumento de uma estrutura patriarcal (ISHIDA; BRAGA, 2019).

A atriz e modelo Harumi Ishihara se queixou de que *o cinema mostra uma imagem do tipo de mulher japonesa para as pessoas, que passam a aceitá-las só daquela maneira* (Citado por LESSER, 2008, p.67). A atriz e professora Misaki Tanaka comentou que o rótulo que o brasileiro/ocidental tem de uma mulher japonesa, é que ela é submissa. Dessa forma, os homens acabam tendo a noção de que a mulher japonesa irá fazer tudo por eles, diferente de uma mulher “brasileira”, onde o homem tem que agradá-la (LESSER, 2008).

A palavra-chave “japonesa” foi a mais buscada por homens no *PornHub* em 2019, o maior site de compartilhamento de conteúdo adulto do mundo. As palavras *hentai* (animes eróticos), *coreana* e *asiática* também estiveram no top 5 de acordo com o relatório *PornHub 2019 Year in Review* (SAYURI, 2020). Assim, cabe refletir sobre o papel da pornografia como educação sexual do jovem moderno, que é pautada por aquilo que veem em vídeos pornográficos, cujos conteúdos costumam exaltar relações impessoais e violentas, onde as mulheres são submetidas a situações insalubres para satisfazer o desejo sexual masculino (INAMURA, 2019).

Inamura (2019), realizou uma pesquisa de campo e coletou relatos de mulheres amarelas sobre suas experiências relacionadas à exotificação e erotização de seus corpos. Foram coletadas mais de 500 respostas de mulheres que contribuíram com a pesquisa e constatou-se que, 86,7% delas acreditam que os corpos amarelos são representados de maneira erotizada em instrumentos de cultura pop, e 78% afirmaram se sentir desconfortáveis com essas representações:

As mulheres de ascendência asiáticas ou são menosprezadas/motivos de chacotas por suas características físicas ou são erotizadas por causa disso também. Ao que me parece, não existe muito um meio termo. A forma como a mulher asiática é representada na indústria de entretenimento (incluindo a pornografia), como exótica, submissa, hiperfeminina, infantilizada, influencia muito em como a sociedade nos vê. Um é produto do outro. (Citado por Inamura, 2019).

Embora a maior parte das entrevistadas aprecie as características físicas decorrentes da ascendência, mais de 80% afirmaram não se sentir confortável com piadas e comentários sobre essas características. Mais da metade das participantes (60%) afirmou sentir que é tratada e/ou vista de formas diferentes por parceiros(as) românticos e sexuais devido à sua ascendência. Comentários como “nunca namorei/fiquei com uma oriental” apareceram na pesquisa. Uma entrevistada relatou:

Infelizmente, a maioria das pessoas que se dizem interessadas em mim, sempre são seguidoras da cultura pop japonesa, como animes e mangás. Principalmente homens, os chamados “otakus”, não me dão sossego. Sempre fico pensando antes de me envolver com pessoas sem ascendência asiática, porque fico insegura em relação à fetichização. Na maioria das vezes o assunto é o mesmo, sempre surge aquele papo de “adoro animes”, “adoro a cultura japonesa”, “queria namorar uma japonesa” e afins... Me sinto desconfortável, como se eu só me resumisse a isso, e como se eu fosse uma forma de “realizar” o fetiche dessas pessoas (INAMURA, 2019).

Observou-se que os estereótipos sobre a mulher japonesa estão presentes na cultura brasileira há décadas, antes mesmo da chegada dos primeiros imigrantes japoneses ao Brasil. Atualmente, essas representações são fortemente reforçadas pela produção da indústria da pornografia, onde as mulheres amarelas são representadas ora como quietas, submissas e recatadas, ora como excessivamente rebeldes e irreverentes. Há também o agravante da infantilização das mulheres, onde muitas vezes interpretam personagens adolescentes, vestindo uniformes escolares, alimentando o fetiche colegial visto em animes e outros produtos culturais.

Esse imaginário sexual desenvolvido com base nessas representações tem sido cada vez mais presente, e acaba por configurar uma realidade de crescente insegurança em mulheres amarelas, inevitavelmente ligadas a essas representações. As mulheres relatam a sensação de serem objetos de interesse sexual apenas pela sua ascendência e características físicas sendo buscadas, principalmente, por parceiros(as) que apreciam algum instrumento advindo da cultura asiática (INAMURA, 2019).

A objetificação dos corpos asiáticos pode vir a ser motivo de sofrimento e insegurança para essas mulheres, principalmente em relacionamentos afetivos, como visto anteriormente. Ressalto o risco de um sofrimento relacionado à uma tentativa da mulher de se encaixar nesse estereótipo, que tem como base um modelo patriarcal e branco de dominação e orientalização da mulher asiática, que a vê como objeto de prazer do desejo sexual do homem.

Ainda, há também o bombardeamento de informações midiáticas acerca do padrão estético considerado belo na sociedade, que não comporta o fenótipo amarelo, e faz com que muitas mulheres busquem procedimentos estéticos em busca de alterar esses traços. Se compreendemos que o Ideal do Eu é o branco, isso trará consequências na forma como essas mulheres enxergam e aceitam seus corpos. Retomando a afirmação de Souza (1983), esse Ideal pode vir a provocar rejeições a nível erógeno, para além do corpo biológico.

De acordo com Lee, Shimabuko e Higa (2018), nos pontos de convergência entre os padrões de beleza ocidentais e os padrões de beleza asiáticos – repúdio aos pelos no corpo, a gordofobia, a necessidade da constante performance perfeita da feminilidade –, mulheres asiáticas diaspóricas são submetidas a conflitos de identidade, desvalorização de seus corpos, vozes e subjetividades, vergonha, inferiorização e não aceitação.

Isso pode vir a dificultar a possibilidade, para essas mulheres, de buscarem novas formas de subjetividade que não se encaixem nessas representações e, a posteriori, a passagem transgeracional desses estereótipos, que doutrinam como essa mulher deve se portar na sociedade. Isso é um problema para a Psicologia Social e a Psicanálise, que devem pensar formas de acolhimento e escuta desse sofrimento que se dá em uma perspectiva interseccional relacionado a mulher amarela. Por fim, a partir do feminismo asiático, entende-se que descolonizar corpos trata-se de rejeitar e retirar a medida branca como referência, valorizar a diversidade e incluir belezas (LEE, SHIMABUKO, HIGA, 2018).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considero essa pesquisa prematura, onde há muito que possa ser desenvolvido. Prematuridade esta que defendo se ancorar, ainda, no mito da democracia racial. Compreender os amarelos enquanto parte constituinte da sociedade brasileira parece estar claro e não estar, simultaneamente. Amarelos são vistos ora para os brancos se vangloriarem de suas ideologias liberais meritocráticas, ora como bodes expiatórios que propagam doenças para o mundo e querem disseminar o comunismo. Quando não, há o consumo do conteúdo e admiração das culturas leste-asiáticas, mas, ao mesmo tempo, uma hostilidade que aparece vez ou outra, o lugar de estrangeiro que sempre nos impõem, e a exotização, fetichização ou emasculação de nossos corpos.

Esse estudo mostra que os “eternos estrangeiros” tem muito a contribuir; que vozes amarelas não atribuem para si o estereótipo de que o asiático é passivo, e que é necessário estar constantemente pensando e repensando os discursos Orientalistas, de Perigo Amarelo, de Minoria Modelo, de Massa Amorfa, e diversos outros lugares em que somos colocados a partir de uma lógica de dominação branca, Ocidental e colonizadora. *Os orientais vão falar, e numa boa*<sup>37</sup>.

Compreendeu-se que o aumento do sentimento anti-asiático em tempos de Covid-19 tem raízes muito mais profundas e antigas, desde a própria teorização do conceito de raça, que entendemos estar atrelado a toda uma ideologia de dominação e poder onde o branco é considerado o padrão normativo para designar o resto, o outro, o estranho e diferente.

Entendemos também a triangulação na qual os amarelos são colocados, pensando no binômio branco-negro. A especificidade territorial do Brasil, diferente dos Estados Unidos, também inclui os indígenas como parte constituinte da democracia racial brasileira. Mas, como vimos, isso é um mito. Asiáticos tem marcadores sociais similares aos brancos, porém não fazem parte da constituição social do país. Dessa forma, a presente pesquisa se coloca também como uma crítica a crença da democracia racial, bem como a ideologias de branqueamento e padrões da branquitude.

---

<sup>37</sup> Paralelo com a fala de Gonzalez (1984) em *Racismo e sexismo na cultura brasileira*: “o lixo vai falar, e numa boa” (GONZALEZ, 1984, p225).



Ressalta-se a grande discrepância em relação a luta contra o racismo anti-negro, compreendendo, ainda, que aceitar o lugar de privilégio em que os amarelos são colocados, é também ser conivente com a domesticação pela branquitude, que nos “concedeu” tal lugar, nos colocando como a “melhor minoria”. Isso nos afasta de outras minorias e nos torna instrumento de justificativa da ideologia liberal meritocrática. Aceitar esse lugar é, portanto, compactuar com o racismo e a xenofobia. Assim, concordamos com Kemi (2016), ao afirmar que o papel da militância asiática deve estar atrelado a luta antirracista, estando aliada a luta negra, e não mais um instrumento da branquitude.

A escassez de estudos em Psicologia e Psicanálise a respeito do tema é percebida, por nós, enquanto um sintoma social de um sistema racista, colonizador e patriarcal. Aqui, concordamos com Ueno (2020), ao afirmar que ambas as áreas de estudo citadas, pautadas em uma visão ocidental de bases cristãs, correm o risco de equívocos de comunicação e compreensão no atendimento de pessoas com *background* sociocultural leste-asiático, em que as relações de interdependência emocional são de extrema relevância, para além de uma noção de subjetividade e busca de autonomia individual.

Ainda, Ueno (2008) ao citar Berry (1992), comenta que as práticas culturais e valores de uma sociedade se inserem no processo terapêutico e tornam-se parte das compreensões e definições do terapeuta e do paciente acerca de tais questões. Dessa forma, a psicanálise e outras diversas psicoterapias baseadas no método ocidental, e que são populares em nossa sociedade, porém não verdade absoluta e universal, correm o risco de grandes equívocos de comunicação e interpretação, quando usadas no atendimento de pessoas com culturas diversas.

Portanto, a presente pesquisa é também uma tentativa de conscientizar tanto a Psicologia quanto a Psicanálise acerca do tema, onde acredita-se que a familiarização com o mesmo pode proporcionar uma escuta mais cuidadosa a respeito desses diversos sofrimentos aos quais a população amarela é marcada. Para além da práxis clínica, é também uma contribuição teórica e crítica, onde buscou-se um avanço acadêmico nessas áreas.

Fazemos coro com Ueno (2008), ao afirmar que não consideramos os conceitos psicanalíticos inteiramente suficientes, e justamente por isso articulou-se com outras áreas do conhecimento como a antropologia, história e sociologia. Assim, compreendemos que ainda existe um imenso trabalho a ser realizado, pela Psicologia e Psicanálise no Brasil, acerca das questões e problemáticas que concernem a população

asiática e seus descendentes, principalmente em relação aos efeitos nos indivíduos, visto que ambas as áreas se comprometem a estudar as relações interétnicas, interracialis, de classe e gênero.

Pode-se observar que pessoas amarelas tem sim, sofrimentos relacionados a lugares que são colocadas na sociedade, e por isso ressaltamos a importância e relevância de vozes amarelas para transmitir essas histórias, dores e angústias. É com imenso respeito e responsabilidade que foram trazidos os mais diversos relatos de pessoas amarelas nessa pesquisa, entendendo-se que apresentam um grande potencial transformativo a nível individual e coletivo.

Ao iniciar a presente pesquisa e compartilhar conteúdos em redes sociais acerca do tema, diversas pessoas vieram conversar comigo, verdadeiramente interessadas, querendo saber mais a respeito e dizendo que nunca haviam escutado falarem a respeito disso. Tenho um irmão, de 17 anos, que após muitas conversas sobre representatividade asiática, estereótipos e preconceitos, realizou um trabalho na escola sobre discriminação contra os asiáticos no Brasil e no mundo.

Esse estudo só se tornou possível por conta de diversas inquietações, como uma tentativa de direcionar angústias, mas, principalmente, por se acreditar no potencial transformativo do falar e ser escutado. É o que acredita a presente pesquisadora, também psicóloga e psicanalista, que tem como a máxima a fala enquanto um recurso revolucionário de transformação.

A partir desses lugares – pesquisadora, psicóloga, psicanalista – entendo a importância de buscar compreender de onde se é falado. Dos discursos do Outro que nos são impostos, para que então possamos nos desalienar, nos destituir desse lugar e termos a liberdade de poder ser quem quisermos ser. Assim, espero que a presente pesquisa contribua para libertações de lugares, estereótipos e imaginários que somos constantemente postos, mas que não necessariamente nos representam.

Finalizo essa exposição, com uma citação de Barros (2021):

*A busca pela identidade como uma tentativa de se organizar subjetivamente no mundo que é racista implica um primeiro passo na tentativa de se tornar sujeito. É entender que além da determinação racial posta pelo colonizador, eu também sou um outro (BARROS, 2021).*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento Fragmentos Filosóficos**, 1947. Disponível em: [https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/208/o/fil\\_dialetica\\_esclarec.pdf](https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/208/o/fil_dialetica_esclarec.pdf). Acesso em 21 de nov. 2022.

ALVES, Gabrielle. Uma comparação entre a pandemia de Gripe Espanhola e a pandemia de Coronavírus. **UFRGS**, 2020. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/ifch/index.php/br/uma-comparacao-entre-a-pandemia-de-gripe-espanhola-e-a-pandemia-de-coronavirus-por-gabrielle-werenicz-alves>>.

ALVIM, Mariana. Coronavírus: como o surto está espalhando antigos preconceitos sobre a China e seus hábitos culturais. **BBC**. 31 jan 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-51305487>>

AMADEO, P. (Eds.). **Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tempos de pandemias**. Editorial: ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio). 1.a ed. março 2020.

AMBRA, Pedro. O lugar e a fala: a psicanálise contra o racismo em Lélia Gonzalez. **SIG revista de psicanálise ano 8**. nº1. 2019.

ANTÔNIO RÉ, Henrique. Os esforços dos abolicionistas britânicos contra a imigração de chineses para o Brasil no final do século XIX. Belo Horizonte: **Varia Historia**, vol.34, n.66, p.817-848, set/dez, 2018.

BARROS, Douglas. **Aula com a temática: Identidade uma investigação de seus limites à luz de Fanon e à sombra da psicanálise**. São Paulo: USP, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, 2021 (Comunicação oral)

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. **Branços e negros em São Paulo**. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

BASTOS, Ana Lucia; SILVA JR., Joaquim. “So What?” A empatia e outros caminhos como saídas da destrutividade. In. **Além do Vírus: Psicanálise e Resistência**. 1.ed. – São Paulo: Zagodoni, 2020.

BERNARDINO, Joaze. Ação Afirmativa e a Rediscussão do Mito da Democracia Racial no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**. Ano 24, nº2, 247-273, 2002.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BRAGA, Ana Paula. **Os muitos nomes de Silvana: contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras**. Tese de doutorado – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

BUENO, Alexandre. O racismo recreativo contra descendentes de asiáticos/as: uma abordagem discursiva. **Trab. Linguist. Apl.** **61(1)**. Jan-abril, 2022.

CARIGNATO, Taeco. Apresentação. In: **Psicanálise, Cultura e Migração**. São Paulo: YM Editora & Gráfica, 2002a.

\_\_\_\_\_. Passagem para o Desconhecido: **Um estudo psicanalítico sobre migrações entre Brasil e Japão**. São Paulo: Via Lettera Editora e Livraria, 2002b.

CHOI, Keum. **Além do arco-íris: a imigração coreana no Brasil**. Tese de Doutorado – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991.

\_\_\_\_\_. Imigração coreana na cidade de São Paulo. **Rev. Inst. Est. Bras.**, São Paulo, 40:233-238, 1996.

COELHO, Pietro; TONDATO, Marcia. Tá rindo do quê? O reforço de estereótipos através dos memes durante a pandemia da COVID-19. **Comunicação & Inovação**. São Caetano do Sul, SP, v.22, n.50, p.81-97, 2021.

CORRÊA, Lays Matias. Em tempos de pandemia, (des)orientar-se! Breves considerações sobre cultura e alimentação na China. **Cadernos de Campo** (São Paulo, online), vol.29, p.135-143. 2020.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**. 171. 1/2002.

CROCHÍK, José. Preconceito, Indivíduo e Sociedade. **Temas em Psicologia**. São Paulo, nº3, 1996.

DAYAN-HEZBRUN, Sonia. De Frantz Fanon à Edward Said L'impensé colonial. **Journal of French and Francophone Philosophy – Revue de la philosophie Française et de langue Française**, vol XIX, nº1, p.71-81, 2011.

DEZEM, Rogério. **Matizes do “amarelo” A gênese dos discursos sobre os orientais no Brasil (1878-1908)**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

DINIZ, Margareth. O(a) pesquisador(a), o método clínico, e sua utilização na pesquisa. In: **Pesquisa e Psicanálise: do campo à escrita**. Tânia Ferreira, Angela Vorcaro (orgs.). 1.ed, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

Diretoria da Sociedade Importadora de Trabalhadores Asiáticos (DSITA). **Demonstração das Conveniências e Vantagem á Lavoura no Brasil pela introdução dos Trabalhadores Asiaticos (da China)**. Rio de Janeiro, 1877.

ELIAS, Maria. Os debates sobre o trabalho dos chins e o problema da mão-de-obra no Brasil durante o século XIX. São Paulo: **Anais do VI Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História**, vol I, 1973.

ELÍBIO JR., Antônio; ALMEIDA, Carolina; LIMA, Marcos. Edward Said e o Pós-Colonialismo. **Saeculum** – Revista de História [29]; João Pessoa, jul/dez. 2013.

ENG, David; HAN, Shinhee. **Racial melancholia, racial dissociation**. Duke University Press, 2018.

ESTÊVÃO, Ivan; ROSA, Miriam; BRAGA, Ana Paula. Clínica Psicanalítica implicada: conexões com a cultura, a sociedade e a política. **Psicol. Estud.**, Maringá, v.22, n.3, p.359-369, jul/set. 2017.

FALCÃO, Márcio; VIVAS, Fernanda; D'AGOSTINHO, Rosanne. STF abre inquérito para investigar Weintraub por suposto racismo contra chineses. **G1**. Brasília, 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/04/29/stf-abre-inquerito-para-investigar-weintraub-por-suposto-racismo-contra-chineses.ghtml>>. Acesso em 21/11/2022.

FANON, Frantz. **Em defesa da revolução africana**. Lisboa: Sá da Costa, 1969.

\_\_\_\_\_. 1961. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2010.

\_\_\_\_\_. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008.

FANTINI, João. Raízes da intolerância: a segregação imaginária do outro. **SIG revista de psicanálisis**, v.4, p.113-120, 2015.

FAUSTINO, Deivison. Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo. **SER Social**, Brasília, v. 20, n. 42, p. 148-163, jan-jun, 2018.

FERNANDES, Florestan. **O Negro no Mundo do Branco**. São Paulo. Difusão Européia do Livro. São Paulo, 1972.

FINK, Bruce. 1956. **O sujeito laciano; entre a linguagem e o gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

FREITAS, Maria. A abordagem sócio-histórica como orientadora da pesquisa qualitativa. **Cadernos de Pesquisa**, n. 116, julho, 2002.

FREUD, Sigmund (1921). **Psicologia das massas e análise do eu**. Cia. das Letras, São Paulo, 2011.

\_\_\_\_\_. (1930). **O mal-estar na civilização**. Cia das Letras, São Paulo, 2010.

\_\_\_\_\_. (1917). **O tabu da virgindade**. Cia das Letras, São Paulo, 2013.

\_\_\_\_\_. (1919). **O inquietante**. Cia das Letras, São Paulo, 2020.

\_\_\_\_\_. (1923). **O eu e o Id**. Cia das Letras, São Paulo, 2019.

\_\_\_\_\_. (1932). **A dissecação da personalidade psíquica**. Cia das Letras, São Paulo, 2020.

GILGE, Marcelo. **História da Biologia e ensino: contribuições de Ernst Haeckel (1834-1919) e sua utilização nos livros didáticos aprovados pelo PNLD 2012 – Ensino Médio**. Dissertação de Mestrado – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

GONÇALVES, Heung. **Retrato da imigração coreana no Brasil através do levantamento bibliográfico de dissertações e teses acadêmicas produzidas em português**. Trabalho de Graduação Individual – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, p.223-244, 1984.

\_\_\_\_\_. A categoria político-cultural da amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-81, jan./jun. 1988.

HIGA, Laís. **Umi nu kanata – do outro lado do mar: história e diferença na “comunidade okinawana brasileira”**. Dissertação de Mestrado – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

\_\_\_\_\_. O que é asiático brasileiro?. *Jornal da USP*, 14 de outubro de 2021. Disponível em: <<https://jornal.usp.br/artigos/o-que-e-asiatico-brasileiro/>>. Acesso em: 27 de jun 2023.

\_\_\_\_\_. **Curso com a temática: Perigo Amarelo e Minoria Modelo**. 2022. (Comunicação oral). No prelo.

HIKARI, Ana. In: “ANA Hikari desabafa sobre preconceito contra asiáticos na pandemia”. *Uol*, 24 de março de 2021. Disponível em: <<https://tvefamosos.uol.com.br/noticias/redacao/2021/03/24/ana-hikari-desabafa-sobre-preconceito-contra-asiaticos-na-pandemia.htm>>. Acesso em: 10 de set 2022.

HONG, Mirian. **Exploring literary negotiations of culture and identity from the journal *Cultura Tropical* and how Korean Brazilians construct a hybrid cultural identity**. Tese de Doutorado – University of California, 2011.

HUNG, Natalie. **Boundaries and Belonging: Asian America, Psychology, and Psychoanalysis**. Dissertação de Doutorado: The City University of New York, 2016.

IM, Yun. Discriminação ou diferença cultural? Reflexões sobre o choque cultural dos imigrantes coreanos no Brasil, 2009. In. **Corea, perspectivas desde América Latina IV Encuentro de Estudios Coreanos em América Latina**, Universidad de Chile, Chile, p.235-246, 2012.

\_\_\_\_; *Et al.* The second Generation of Koreans in Brazil: a Portrait. **Korean Studies Group – University of São Paulo**. 2009.

INAMURA, Cecília. **Mulheres de Desconforto: o consumo da imagem da mulher amarela**. 22 de Out. 2019. Disponível em: <<https://medium.com/@cecilia.moraes/mulheres-de-desconforto-o-consumo-da-imagem-da-mulher-amarela-aa84457e3063>>. Acesso em: 3 de jun 2021.

INOUE, Vinicius. **A naturalização do racismo anti-asiático na sociedade digital brasileira**. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) – Universidade de Brasília. Brasília, p.50. 2017.

ISHIDA, Tamilyn; BRAGA, Eduardo. Fetichização da mulher leste asiática e de suas dispersões transnacionais: o papel do design em sua conscientização e resistência. **Revista de Iniciação Científica, Tecnológica e Artística**, vol. 8, nº 4, 2019.

ISHIKAWA, Thaís; SANTOS, Alessandro. Psicólogos orientais, estereótipos e relações étnico-raciais no Brasil. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, São João del Rei, 2018.

JEUNG Russell [et al]. Stop AAPI Hate National Report. 2021. Disponível em: <<https://stopaapihate.org/wp-content/uploads/2021/05/Stop-AAPI-Hate-Report-National-210316.pdf>>

KAWAI, Yuko. Stereotyping Asian Americans: The Dialectic of the Model Minority and the Yellow Peril. **Howard Journal of Communications**, 16:2, 109-130, 2005.

KEBBE, Victor. **Curso com a temática: do perigo amarelo à minoria modelo**. Momonoki, 2021. (Comunicação oral)

\_\_\_\_\_. Um Jornal Entre Brasil e Japão: **A Construção De Uma Identidade Para “Japoneses no Brasil” e “Brasileiros no Japão”**. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2008.

\_\_\_\_\_. **Na Vida, Única Vez Fabricando Famílias e Relacionalidades Entre Decasséguis no Japão**. Tese de Doutorado, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.

KEMI. Anti-negritude é global: a participação asiática no racismo anti-negro. **Outra Coluna**, 13/06/2016. Disponível em: <https://outracoluna.wordpress.com/2016/06/13/a-participacao-asiatica-no-racismo-anti-negro/>. Acesso em: 17 de abr 2023.

KOHATSU, Lineu; SAITO, Gabriel; ANDRADE, Patrícia. Imigração, Mídia e Xenofobia: A Ameaça Imaginária em Questão, p.125-146. *In. Teoria crítica, violência e resistência*. São Paulo: Blucher, 2021.

KOLTAI, Caterina. O inconsciente seria politicamente incorreto?. **Reverso**, Belo Horizonte, ano 34, n.63, p.33-44, jun.2012.

\_\_\_\_\_. Racismo: Uma questão cada vez mais delicada. **Ide: psicanálise e cultura**. São Paulo, 2008.

LAPLANCHE, Jean. 1982. **Vocabulário da psicanálise**/Laplanche e Pontalis: sob a direção de Daniel Lagache; tradução Pedro Tamen. 4ªed., São Paulo; Martins Fontes, 2001.

LACAN, Jacques. Posición del inconsciente. In: \_\_\_\_\_. Escritos. México: Siglo Vientiuno, 1998.

LEÃO NETO, Valdemar. **A Crise da Imigração Japonesa no Brasil**. Fundação Alexandre de Gusmão. Brasília, 1989.

LEE, Caroline; SHIMABUKO, Gabriela; HIGA, Laís. Feminismo asiático. In: **Explosão Feminista Arte, Cultura, Política e Universidade**/Heloisa Buarque de Hollanda – 1ªed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

LEITE, José. **A China no Brasil Influências, marcas, ecos e sobrevivências chinesas na arte e na sociedade do Brasil**. Tese de Doutorado – Unicamp, São Paulo/Campinas, 1992.

LENHARO, Alcir (1946). **Sacralização da política**. Campinas, SP. Editora Papyrus, 1986.

LESSER, Jeffrey. **Uma diáspora descontente Os nipo-brasileiros e os significados da militância étnica 1960-1980**. Paz e Terra S.A. São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_. **A invenção da brasilidade**: Identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

LIMA, Marcus; VALA, Jorge. As novas formas de expressão do preconceito e do racismo. **Estudos de Psicologia**, 9(3), p.401-411, 2004.

LIN, Jeremy. In: “NBA investiga caso de racismo contra Jeremy Lin, que não delata quem o chamou de coronavírus”. **Globo**. 28 de fevereiro de 2021. Disponível em: <<https://globoesporte.globo.com/basquete/nba/noticia/nba-investiga-caso-de-racismo-contra-jeremy-lin-que-nao-delata-quem-o-chamou-de-coronavirus.ghtml>>. Acesso em: 10 de set 2022.

LYE, Colleen (1967). **America’s Asia: racial form and American literature, 1893-1945**. Princeton University Press, 41 William Street, Princeton, New Jersey. 2005.

“MAS eu não falei a palavra. Peraí, eu falei a palavra China hoje de manhã? Não falei.”. **Aos Fatos**. 05 de maio de 2021. Disponível em: < <https://www.aosfatos.org/todas-as->



[declara%C3%A7%C3%B5es-de-bolsonaro/?q=china&o=&page=3#i](#)>. Acesso em: 15 de out 2022.

MARTINI, André; JUNIOR, Nelson. Novas notas sobre “O Estranho”. **Tempo Psicanalítico**, Rio de Janeiro, v.42.2, p.371-402, 2010.

MARTINS, Aline. Clínica sem política. Julho de 2015. Disponível em: <[https://appoa.org.br/correio/edicao/246/clinica\\_sem\\_politica/214](https://appoa.org.br/correio/edicao/246/clinica_sem_politica/214)>. Acesso em: 3 de mar 2022.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. A virada pós-colonial: experiências, trauma e sensibilidades transfronteiriças. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 123, Dezembro, p.77-96, 2020.

\_\_\_\_\_. Intelectuais, Diáspora e Cultura: por uma crítica antimoderna e pós-colonial. **Mouseion**, n.12, mai/ago, p.44-55, 2012.

MONTEIRO, Rafael. **Imigração coreana e patrimônio cultural no Bom Retiro/SP**. Dissertação de Mestrado – Universidade Anhembi Morumbi, São Paulo, 2011.

MONUMENTO aos 80 anos da Imigração Japonesa. 1988. **Instituto Tomie Ohtake**. Disponível em: <https://www.institutotomieohtake.org.br/>. Acesso em: 12 de jul 2021.

MONUMENTO aos 80 anos da Imigração Japonesa. **Alesp**, 2008. Disponível em <https://www.al.sp.gov.br/noticia/?id=289122>. Acesso em 17/04/2023.

MORAES, Diego. O discurso eugenista como instrumento político na transição das repúblicas: a institucionalização do “perigo amarelo” no âmbito da constituinte de 1934. **Revista Albuquerque**, vol. 11, nº22, 2019.

MORAIS, Fernando. **Corações Sujos**. Companhia das Letras, 2011.

MOREIRA, Matheus. Edifício comercial em SP exigiu que chineses usassem apenas elevador de serviço. **Folha de São Paulo**. 5 de fevereiro de 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/02/edificio-comercial-em-sp-exigiu-que-chineses-usassem-apenas-elevador-de-servico.shtml>>. Acesso em: 10 de mar 2022.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis, RJ. Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. Palestra proferida no **3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação – PENESB-RJ**, 5 de novembro de 2003.

MUÑOZ, Ramón; MARS, Amanda. O problema não é seu celular Huawei, o problema se chama 5G. **EL PAÍS**. 27 mai 2019. Disponível em:

<[https://brasil.elpais.com/brasil/2019/05/25/economia/1558795538\\_036562.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/05/25/economia/1558795538_036562.html)>.

Acesso em: 20 de ago 2022.

NAKAGAWA, Décio. “Migração e Saúde Mental”. *In. Psicanálise, Cultura e Migração*. YM Editora & Gráfica, São Paulo, 2002, p.221-227.

NAKAMURA, Jéssica; TERAQ, Susana. Brasileiros de ascendência asiática relatam ataques racistas durante a pandemia. **Folha de São Paulo**, 30 de maio de 2021. Disponível em: < <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/05/brasileiros-de-ascendencia-asiatica-relatam-ataques-racistas-durante-a-pandemia.shtml>>. Acesso em: 17 de set 2022.

NUCCI, Priscila. **Os intelectuais diante do racismo antinipônico no brasil: textos e silêncios**. Dissertação de Mestrado – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, p. 153. 2000.

OKABAYASHI, Hugo. **Pornografia gay e racismo: a representação e o consumo do corpo amarelo na pornografia gay ocidental**. Monografia – Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, 2019.

ORIENTALS Find Bias Is Down Sharply in U.S.. The New York Times, 13 de dezembro de 1970. Disponível em: < <https://www.nytimes.com/1970/12/13/archives/orientals-find-bias-is-down-sharply-in-us-discrimination-against.html>>. Acesso em: 2 de nov 2021.

OSAKA, Naomi. *In*: “Naomi Osaka entra em campanha contra o ódio a asiáticos. “Bom senso é incomum neste mundo”. Globo, 28 de março de 2021. Disponível em: <<https://ge.globo.com/tenis/noticia/naomi-osaka-entra-em-campanha-contra-o-odio-a-asiaticos-bom-senso-e-incomum-neste-mundo.ghtml>>. Acesso em: 5 de jun 2022.

PACHECO FILHO, Raul. “Lá... Onde se Fala o *Utchinágutchi*. E Mais Além... Onde o *Utchinágutchi* fala”. *In. Passagens para o Desconhecido Um estudo psicanalítico sobre migrações entre Brasil e Japão*. Via Lettera Editora e Livraria Ltda, São Paulo, 2002, p.13-23.

PÉREZ-NEBRA, A. R. & JESUS, J. G. **Preconceito, estereótipo e discriminação**. *In*. Torres, C. V. & Neixa, E. R. *Psicologia social: principais temas e vertentes*. Porto Alegre: Artmed, 2011, p. 219-237.

REDE DE DIÁSPORA CHINESA. **Sobre La Portada “Sopa de Wuhan”: Comunicado Para ASPO (Editorial) Y Pablo Amadeo (Editor)**, 2020. Disponível em: <https://sites.google.com/view/comunicadosopadewuhan/comunicado?pli=1>. Acesso em 21 de nov. de 2022.

REINO, Luiz; ENDO, Paulo. Três versões do narcisismo das pequenas diferenças em Freud. **Trivium**, vol 3, nº 2, Rio de Janeiro, 2011.

RIBEYROLLES, Charles. **Brasil pittoresco**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, v.II, 1859.

\_\_\_\_\_. **Brasil pittoresco**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, v.III, 1859.

ROSA, Miriam Debieux. A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. **Revista Mal-estar e Subjetividade**, Fortaleza, v.IV, n.2, p. 329-348, 2004.

\_\_\_\_\_; DOMINGUES, Eliane. O método na pesquisa psicanalítica de fenômenos sociais e políticos: a utilização da entrevista e da observação. **Psicologia & Sociedade**; 22(1): 180-188, 2010.

\_\_\_\_\_; FERREIRA, Patrícia; ALENCAR, Sandra. Desigualdade social e a pandemia do novo coronavírus no Brasil: violências, produção sociopolítica do sofrimento e dimensão coletiva do luto. In. **Além do Vírus: Psicanálise e Resistência**. 1.ed. – São Paulo: Zagodoni, 2020.

SACRAMENTO, Igor; MONARI, Ana; CHEN, Xuewu. O vírus do morcego: *fake news* e estereotipagem dos hábitos alimentares chineses no contexto da Covid-10. **Comunicação & Inovação**. São Caetano do Sul, SP, v.21, n.47, p.82-98, 2020.

SAID, Edward. 1978. **Orientalismo O Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAKURAI, Celia. Imigração japonesa para o Brasil: um exemplo de imigração tutelada (1908-1941). In. **Fazer a América A imigração em massa para a América Latina**. Edusp, São Paulo, 2000, p.201-238.

\_\_\_\_\_. **Os japoneses**. Ed 1. São Paulo. Editora Contexto, 2008.

SALES, Jôse. **Considerações psicanalíticas acerca do racismo no Brasil**. Tese de Doutorado – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2018.

SALES JR., Ronaldo. Democracia racial: o não-dito racista. **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, v.18, n.2, p.229-258. 2006.

SANTOS, Caynnã; ACEVEDO, Claudia. A Minoria Modelo: uma análise das representações de indivíduos orientais em propagandas no Brasil. **Psicologia Política**. Vol. 13. nº27. 2013.

SAYURI, Juliana. Como o antigo fetiche por mulheres asiáticas persiste na pornografia. **Uol**. 24 de Jan. 2020. Disponível em: <<https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2020/01/24/por-que-o-antigo-fetiche-por-mulheres-asiaticas-persiste-na-pornografia.htm>>. Acesso em: 03/06/2021.

SCHUCMAN, Lia. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo Branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo**. Veneta, 2015.

SCHWARCZ, Lilia; STARLING, Heloisa. Lendo canções e arriscando um refrão. **Revista USP**, nº68, p.210-233, 2006.

SHENG, Michael. The Melting Pot Is Boiling. **Museum of Chinese In America**. Exposição Responses: Asian American Voices Resisting The Tider of Racism, 2021.

SHIMA, 2020. Para além do estereótipo: a arte brasileira por asiático-brasileiros. **Artebrasileiros**, 30 de out de 2020. Disponível em: <<https://artebrasileiros.com.br/arte/reportagem/asiatico-brasileiros-preconceito-representatividade-decolonialidade-na-arte-brasileira/>>. Acesso em: 20 de jul de 2023.

SHIMABUKO, Gabriela. Participação em **Curso com a temática: Perigo Amarelo e Minoria Modelo**. 2022. (Comunicação oral).

SILVA, Allan. Racismo e a emergência de novos patógenos: o caso da pandemia de covid-19. *In. Migrações Internacionais e a pandemia de Covid-19*. Nepo/Unicamp, 2020. p.180-188.

SIRACUSA, Gabriel. Said leitor de Fanon: notas sobre um diálogo possível. Trabalho apresentado no **IX Seminário Discente da Pós-Graduação em Ciência Política da USP**, 2019.

SOARES, Flávio. **50 anos de Coreia e Brasil: Histórias, Imigração e Relações em São Paulo (1963-2013)**. Dissertação de Mestrado – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2020.

SOUZA, Marina. Bolsonaro e seus robôs: como funciona a propagação de fake news sobre o coronavírus. **Brasil de Fato**. 03 de abril de 2020. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2020/04/03/bolsonaro-e-seus-robos-como-funciona-a-propagacao-de-fake-news-sobre-o-coronavirus>>. Acesso em: 20 de out 2022.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro, Edições Graal, Coleção Tendências, v.4, 1983.

SUSPEITO de ataques a casas de massagem nos EUA planejava ação semelhante na Flórida. **G1**. 17 de março. 2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/03/17/suspeito-de-ataques-a-casas-de-massagem-nos-eua-planejava-acao-semelhante-na-florida.ghtml>>. Acesso em: 04 de jul. 2021.

TAKEUCHI, Marcia. **Imigração Japonesa nas Revistas Ilustradas**. Edusp. São Paulo, 2016.

TAMMARO, Rodrigo. População de origem asiática é vítima de violência e preconceito na pandemia. **Jornal da USP**, 27 de maio de 2021. Disponível em: <<https://jornal.usp.br/atualidades/populacao-de-origem-asiatica-e-vitima-de-violencia-e-preconceito-na-pandemia/>>. Acesso em: 05 de nov 2021.

TESHAINER, Marcus; KÜLLER, Ana. Por que o desdém? Reflexões sobre o racismo. **Psicologia Revista**, São Paulo, 14(2): p.257-278, 2005.

“TIROTEIOS em casas de massagem deixam mortos e feridos nos EUA”. **G1**. 16 de março. 2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/03/16/tiroteios-em-casas-de-massage-deixam-mortos-e-feridos-no-estado-da-georgia-nos-eua.ghtml>>. Acesso em: 04 de jul. 2021.

TRUZZI, Oswaldo. Etnias em convívio: o bairro do Bom Retiro em São Paulo. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, nº27, p.143-166, 2001.

UENO, Laura. **Amores (des)racializados: um estudo psicossocial dos casamentos de “amarelos” com negros e brancos em São Paulo**. Tese de Doutorado – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

\_\_\_\_\_. **Migrantes em trânsito entre Brasil e Japão: uma intervenção psicossocial no retorno**. Dissertação de Mestrado – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

URBANO, Krystal; ARAÚJO, Mayara; DE MELO, Maria. Orientalismo em tempos de pandemia: discursos sobre a China no jornalismo brasileiro. **Rizoma**, Santa Cruz do Sul, v.8, n.1, p.106, outubro, 2020.

VELDEN, Felipe. A doença comunista e a sopa de morcegos. Sobre tráfico de animais, orientalismo e pandemia. **Campos**, v.22, n.1, p.214-241, jan-jun, 2021.

VENTURA, Deisy. Pandemia e estigma: nota sobre as expressões “vírus chinês” e “vírus de Wuhan”. Campinas: **Núcleo de Estudos de População “Elza Berquó”** – Nepo/Unicamp. 636p. 2020.

VÉRAS, Maura. “Estrangeiros na metrópole, territorialidades e cidadania em São Paulo”. In. **Psicanálise, Cultura e Migração**. YM Editora & Gráfica, São Paulo, 2002, p.79-124.

YANG, Eun. **A “Geração 1.5” dos imigrantes coreanos em São Paulo: identidade, alteridade e educação**. Tese de Doutorado - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

ZAMBONI, Marcio. Marcadores Sociais da Diferença. **Sociologia: grandes temas do conhecimento (Especial Desigualdades)**, São Paulo, v. 1, p. 14 - 18, 01 ago 2014.

